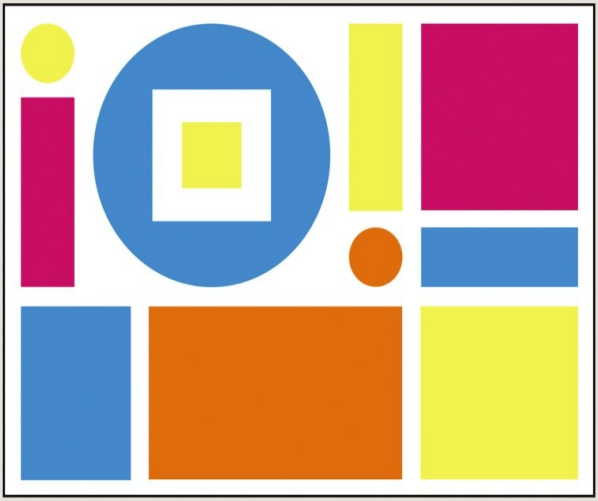
El problema de la conciencia histórica

Hans-Georg Gadamer



tecnos

HANS-GEORG GADAMER

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Traducción e Introducción de
AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

tecnos

Título original: Le problème de la conscience historique

Diseño de colección: Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta: Gráficas Molina

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Introducción © AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA, 1993
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1993
Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2298-9
Depósito Legal: M-8050-1993

Printed in Spain. Impreso en España por Grafiris, c/ Codorniz, s/n.
Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: HISTORIA Y FILOSOFÍA EN H.-G. GADAMER ..... *Pág.* 9
1. La gestación de un pensar rememorante 9
2. La obra de Gadamer: la experiencia de una historia compleja 15
3. Una anticipada síntesis de *Verdad y Método* 20
4. La transformación hermenéutica de la fenomenología 23
5. Una racionalidad dialógico-experiencial frente al anonimato tecnológico 28
6. Voluntad de responsabilidad y autoconocimiento histórico 33

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA ... 39

I. LOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DE LAS CIENCIAS HUMANAS..... 41

II. APORTACIONES Y LÍMITES DE LA OBRA DE DILTHEY 55

III. MARTIN HEIDEGGER Y EL SIGNIFICADO DE SU «HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD» PARA LAS CIENCIAS HUMANAS..... 71

IV. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO Y LA ÉTICA DE ARISTÓTELES 81

V. BOSQUEJO DE LOS FUNDAMENTOS DE UNA HERMENÉUTICA 95

INTRODUCCIÓN*

HISTORIA Y FILOSOFÍA EN H.-G. GADAMER

1. LA GESTACIÓN DE UN PENSAR REMEMORANTE

El 11 de febrero de 1900 nace en Breslau Hans-Georg Gadamer, hoy profesor emérito de la Universidad de Heildelberg y maestro reconocido de otros no menos ilustres filólogos y filósofos como Volkmann-Schluck, J. Habermas, K. O. Apel, D. Henrich o E. Tugendhat. Su padre, de temperamento técnico y analítico como buen químico, nunca vio con buenos ojos que su hijo se dedicase a las tareas literarias, artísticas, históricas o filosóficas. La disciplinada y sólida formación humanística que recibió le permitió esclarecer progresivamente sus motivaciones en los albores de un siglo que se iba a caracterizar no sólo por el fervor tecnológico, sino por la ruptura con las tradiciones humanísticas postrománticas que aún pervivían y resultaba imposible reconstruir. Como confiesa en su

* El presente trabajo se ha realizado con una de las ayudas a la investigación concedidas por Caja Salamanca y Soria en el marco del convenio con la Universidad Pontificia de Salamanca. Deseo constatar en estas líneas mi agradecimiento a ambas instituciones por el impulso que ello ha supuesto para que estas páginas vean la luz.

Autobiografía, el desconcierto de estos primeros años se convirtió en un estímulo para el estudio (479) [1].

La vitalidad intelectual que encontró en Marburgo, donde llegó en 1919 formado por Hönigswald en filosofía trascendental, le permitió orientarse durante la primera posguerra de una Europa desorientada. La filosofía de la vida de Nietzsche y la pasión artística, poética y literaria que aprendió de S. George le permitieron reivindicar una verdad inmediata y originaria como la del arte frente a las pretensiones de una verdad fríamente conceptual, entretenida en disputas metodológicas, fragmentada en una racionalidad cosmovisional y determinada por el problema del relativismo histórico, tal como había sido discutido por Dilthey y Troelsch. Sin embargo, al igual que la verdad inmediata de la experiencia artístico-literaria le sirvió para despertar de una formación excesivamente academicista, la radicalidad de Nietzsche estaba exigiendo a estos jóvenes la revisión de una conciencia histórica idealizada, formalizada y limitada metodológicamente.

La respuesta a la radicalidad de Nietzsche y a los planteamientos historicistas vendría del arte descriptivo de la fenomenología. Si la figura de Husserl fue relevante estos años de formación, y se mantuvo viva en las construcciones hermenéuticas, fue la arrolladora personalidad de Heidegger la que le impulsó a un pensar histórico y originario que se mantuviera fiel a las exigencias de la existencia humana básica y

---

[1] Gadamer, «Hermeneutik II», *Gesammelte Werke,* Mohr, Tübingen, 1986, II, p. 479. Las citas que aparecen en el cuerpo del texto pertenecen a la paginación de este volumen. Cuando citamos, por ejemplo, 327/266 estamos señalando que nos referimos a la página 327 de la traducción española de *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1975), y a la página 266 del original del volumen I de las *Ges. Werke.*

cotidiana, una dirección a la que ya habían apuntado —entre otros— Kierkegaard y Dostoievski. Aun siendo todavía poco consciente de ello, se estaba inagurando una nueva época histórico-filosófica:

> Algunos comprendieron a traves de él quién era Marx, otros quién era Freud y, finalmente, todos comprendimos quién era Nietzsche. También yo aprendí, gracias a Heidegger, que era ahora cuando podíamos repetir el filosofar de los griegos, ahora, desde que la historia de la filosofía escrita por Hegel y deletreada por el problema histórico del neokantismo había perdido su *fundamentum inconcussum*, su autoconciencia [482].

Si Nietzsche despertó a estos jóvenes del sueño dogmático del historicismo, fue Heidegger quien impuso el ritmo de un nuevo caminar; con él la propia tradición filosófica era otra cosa. Se trataba de superar la atemporalidad de los planteamientos filosóficos, romper con el escepticismo y el relativismo histórico-documental. Con Heidegger recobró su sentido un filosofar historificante que respondía, reapropiándose interrogativamente, a las preguntas de una tradición que hundía sus raíces en los griegos:

> De los griegos se pudo aprender que el pensar filosófico no tenía por qué seguir la idea sistemática de una última fundamentación sobre una máxima superior [...], sino que se encuentra desde siempre bajo una directriz: debe, en el despliegue del pensamiento sobre las primeras cosmovisiones, retomar el análisis de la fuerza conceptual y axiomática del lenguaje en el que nos movemos [484-485].

En 1922, y promocionando con una disertación sobre Platón que le dirigió Nicolai Hartmann, comienza a configurarse una orientación reflexiva marcada no sólo por la fenomenología, sino por la fuerza del diálogo platónico. Sus intereses ya no eran sólo historiográficos, sino filosóficos; por ello, en 1923, durante su

participación en el seminario que Heidegger dirigió sobre la *Ética a Nicómaco* en Friburgo, acabó convencido de que era preciso estudiar de nuevo y sistemáticamente filología clásica. En aquel momento comprendió que su anterior dedicación a la literatura y al arte había sido inútil. A pesar de confesarse discípulo de Heidegger, fue aceptado en el seminario filológico de P. Friedländer. Desde este encuentro con Heidegger, comienza a plantearse dos temas básicos: por un lado, las relaciones entre *techne* y *phronesis*, entre lo que hoy llamaríamos una racionalidad técnico-instrumental y una racionalidad histórico-comunicativa; por otro, las relaciones entre *dynamis* y *energeia* entre lo que pudiéramos determinar como acontecer mecánico-causal y un acontecer vital-originario. A la fuerza del diálogo platónico y a estos ejes que vertebran la racionalidad práctica se unió durante estos años otra inquietud que estaba en la raíz misma de la situación de la que partía: el fracaso de la pretensión romántica e idealista de unidad en el conocimiento de la naturaleza y la historia. De aquí partirían unos estudios que concluyeron con la habilitación en Filología durante el curso 1928-1929.

Las lecturas heideggerianas ofrecían la posibilidad de integrar un pensar histórico en un preguntar vital (484) [2]. Se oían desde la cátedra tonos inusuales, extraacadémicos, que a todos fascinaban, principalmente en la intensidad con la que se evocaba la filosofía griega. Se trataba de un preguntar rememorante que, al integrar lo histórico y lo vital, giraría unos años más tarde en torno al término *Andenken*. Un pensar definido en términos de memoria, con-memora-

[2] Para una clarificación del papel de Heidegger en el conjunto de la obra de Gadamer, véase nuestro estudio *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Hans Georg Gadamer*, Ediciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1991, pp. 25-94 (citaremos como *Hermenéutica dialógica*).

ción y re-memoración, por el cual salía a la luz la estrecha vinculación entre las tareas de «pensar» (*Denken*) «agradecer» (*Danken*), y «rememorar» (*Gedächtnis*). Esta forma de seguir preguntando podía permitir que la relación del pensar con su objeto no fuera una instrumental relación de dominio; incluso se podía atisbar otra forma de pensar no determinado por una voluntad de poder. Será a la luz de estos planteamientos como la hermenéutica se plantea el papel que desempeña el lenguaje no sólo en la determinación conceptual de las experiencias humanas básicas, sino en la conformación de la conciencia histórica.

Platón representaba para Gadamer la posibilidad de que este pensar pueda realizarse, y Nietzsche, en este itinerario, es el símbolo emblemático de cómo la historia de la Metafísica ha acabado por arrinconar esta dimensión fundamental. El pensar rememorante, estructurado desde la dialéctica del re-tener y re-cordar vital, ha guiado a un platonismo gadameriano preocupado por «aclarar mediante un análisis fenomenológico de los acontecimientos reales la función de la dialéctica platónica a partir de la fenomenología de la vida» (488). Aquí «lo platónico» es el origen del preguntar, aquella inquietud y espíritu de búsqueda al que responde Platón con las Ideas (502-503). Este platonismo gadameriano no consiste en la fácil actualización de un idealismo academicista y ahistórico, sino en la recuperación historificante de la voluntad ontológica de la fenomenología:

> El arte descriptivo que intenté aprender de Husserl (en Friburgo durante 1923) y de Heidegger encontraría su manifestación en una interpretación de los textos antiguos orientada por «las cosas mismas» [ibíd.].

Lo que estaba en juego durante estos años de formación era una capacidad de apropiación del pasa-

do que no fuera puramente taxonómica, museística o intelectualista. Lo esencial no sólo se encuentra en el retener o en el olvidar, sino en la tensión interna, en esa plástica fuerza que nos permite situarnos ante el pasado como algo que (lo queramos o no, lo pensemos o no) nos es propio, nos constituye y nos lanza hacia el futuro. Ante la enfermedad historicista que asépticamente disocia al intérprete de su historia, la hermenéutica los piensa conjuntamente puesto que, al constituirse como pensar rememorante, como dialéctica del preguntar, busca esclarecer las posibilidades y los límites tanto de la realidad personal como de los acontecimientos humanos en su singularidad histórica [3].

Antes de esclarecer este pensar rememorante que nos ofrece la hermenéutica gadameriana, será preciso que nos detengamos en cómo se gestó *Verdad y Método*, la obra clave de este singular discípulo de Heidegger. Ello nos ayudará a dilucidar las motivaciones básicas de la obra que presentamos y el alcance histórico-filosófico de unos planteamientos que, en *El problema de la conciencia histórica,* aparecen germinalmente.

---

[3] A esta tensión han intentado responder otros pensadores de nuestro tiempo; en este sentido puede verse nuestro estudio *Un humanismo del siglo XX. El personalismo,* Cincel, Madrid, 1985. Es curioso como la recepción de la obra de Gadamer ha reavivado de este modo la pregunta por nuestra relacción con la tradición. En este tema han sido pioneros los trabajos de J. García Roca, «Ontología hermenéutica y teología de la palabra», *Anales Valentinos,* 9 (1979), pp. 179-227, y J. M. Almarza, «La tradición: pertenencia y crítica», *Estudios Filosóficos*, 29, XXIX (1980), pp. 65-104. También sobre esta recepción, puede verse también nuestro estudio «Hermenéutica y ciencias sociales: la acogida conflictiva de *Verdad y Metodo*», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII (1991), pp. 119-151.

2. LA OBRA DE GADAMER: LA EXPERIENCIA DE UNA HISTORIA COMPLEJA

Si hay algún calificativo que podamos otorgar a la obra filosófica de Gadamer es el de ser una obra «de madurez»: recordemos que la primera edición, y el primer volumen, de *Verdad y Método* se publica en 1960. Sin embargo, no nos hallamos ante una obra totalmente acabada y terminada con su publicación, sino en el momento central de todo un proceso. Resulta difícil presentarla en conjunto como un pensamiento sistemático donde se puede determinar fácilmente su génesis y configuración. Hay un dato que nos puede ayudar a darle sentido y coherencia: ha sido un testigo privilegiado en la compleja historia de nuestro siglo [4]. La hermenéutica que cristaliza en *Verdad y Método* y que en sus líneas maestras se halla esbozada en *El problema de la conciencia histórica* es, también, el resultado del contexto europeo en el que se ha generado, no siempre silenciosa y pacientemente, el quehacer gadameriano.

Vivir dos veces la reconstrucción de una Europa destruida por sí misma no es una experiencia que pueda olvidarse tan fácilmente. La densidad y complejidad de su propio pensamiento son también la densidad y complejidad problemática de nosotros mismos, una complejidad que lo es de las relaciones con nuestra propia historia acontecida. No es de sorprender que, por ello, la sustantividad dialógica de la hermenéutica retome la tarea práctica de «tender puentes» y «salvar distancias».

La arquitectura del patrimonio cultural y filosófico

---

[4] Cfr. E. Lledó, «Testigo del siglo. En el 90 aniversario de H. G. Gadamer», presentación a H.-G. Gadamer, *La herencia de Europa*, trad. de P. Giralt, Península, Barcelona, 1990, pp. 7-15.

europeo que Gadamer lleva a cabo se compone de tres momentos. No son tres fases en su propia obra o tres etapas de una evolución historiográfica. Nos hallamos ante un proceso de profundización, ante la decantación de una vocación filosófica que se ha clarificado en el diálogo con otras sensibilidades. El primer momento recibiría el nombre de *histórico-filológico* porque en él los trabajos fundamentales son de carácter filolófico; desde ellos se producirá, progresivamente, una clarificación en las motivaciones filosóficas. Se trata básicamente de unos años de aprendizaje y encuentros fructíferos (Friedländer, Natorp, Hartmann, Scheler, Heidegger, etc.) en los que comienza la docencia filosófica desde la formación filológica con la posibilidad «de aprender cada semestre cosas nuevas» gracias a que su actividad como profesor estaba adecuada a sus propios planteamientos de investigación (488-489) [5].

Con diez años de actividad lectiva se le ofreció una cátedra de Filología Clásica en Halle, aunque finalmente recibió el nombramiento para la de Leizpig en 1938. Eran años difíciles en los que se dedicó plenamente a la filología; las investigaciones filosóficas y algún que otro ejercicio sobre Husserl sólo se podían hacer en clase: «era más sabio comportarse discretamente» (491).

Tras el retiro de T. Litt se vio obligado a tener que transmitir no sólo el mundo griego, sino toda la tradición clásica, desde San Agustín hasta Heidegger, pasando por seminarios sobre la poesía de Hölderlin, Goethe y Rilke («el verdadero poeta de la resistencia poética»). Con los bombardeos aliados sobre Leizpig, el «terror del partido» tuvo que emigrar a otros cam-

[5] Cfr. H.-G. Gadamer, *Philosophisches Lehjahre,* Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 14 ss.

pos no universitarios. Al final de la guerra, en 1945, es nombrado rector de la universidad de Leizpig, dedicándose a las tareas político-administrativas en detrimento de las filológico-investigadoras. Fue sin duda el poco tiempo del que carecía lo que propició la rentabilidad del mismo. Hasta entonces, como él mismo sostenía,

> escribir había sido para mí una auténtica tortura. Siempre tuve la impresión de que Heidegger me miraba en mi quehacer por encima del hombro [491].

Entre los estudios destacados de este período se hallan *Platos dialektische Ethik* [6], *Platos Staat der Erziehung* [7], *Volk und Geschichte im Denken Herder* y gran parte de los trabajos del segundo volumen de los *Kleine Schriften* [8]. Durante estos difíciles años pone en práctica la tradición humanístico-filológica en la que se formó; podríamos hablar más de una «hermenéutica vivida» que de una «hermenéutica pensada».

En el otoño de 1947, con su llegada a la universidad de Francfort, y tras el trabajo del rectorado, regresa de nuevo a las tareas de docencia e investigación. A partir de entonces se iniciará un segundo momento de apertura y encuentro que nos hemos atrevido a llamar *epistemológico* porque el resultado de estos trabajos traerá como consecuencia la explicitación teórico-epistemológica del quehacer filosófico iniciado en los trabajos filológicos. La fecha clave en este momento que cul-

---

[6] Aunque la primera edición es de 1931, disponemos de una reedición ampliada con otros estudios en 1983 (F. Meiner, Hamburg), previa a la edición ya canónica de las *Ges. Werke* (Bde. 5, *Greiechische Philosophie,* I, pp. 3-163).

[7] La edición original es de 1927, ahora recogida en las *Ges. Werke* (Bde. 5, pp. 249-262).

[8] Conjunto de interpretaciones variadas sobre cuestiones estéticas, históricas y literarias (Mohr, Tübingen, 1967).

minará con la publicación de *Verdad y Método* será 1949, cuando acepta sustituir a Jaspers en un mundo académico como el de Heidelberg. No se trataba de la realización de una «gran síntesis» *more leibniziano* o *hegeliano*, sino de dar cuenta teórica de un modo de hacer que ya era habitual a través de sus estudios y lecciones: «[...] la hermenéutica es antes que nada una práctica» (494). En Heidelberg continuará una labor docente que exigía una reflexión, no en tanto que desarrollado teóricamente *a priori*, sino abierta y exigente de una ilustración continua en el preguntar.

Sirviéndonos de sus propias palabras:

> [...] la aparición de mi «filosofía hermenéutica» es tan sólo el intento de dar cuenta teóricamente del estilo de mis estudios y lecciones. La práctica era lo primero. Desde siempre me esforcé, casi con temor, en no decir demasiado y hundirme en construcciones teóricas que no fueran resueltas completamente por la experiencia [...]. Este trabajo exigió casi diez años de dedicación y durante este tiempo evité, mientras era posible, toda distracción. Cuando apareció el libro —fue precisamente durante su impresión cuando se me ocurrió el título de *Verdad y Método*—, no estaba muy seguro de si no llegaría demasiado tarde y era, en realidad, superfluo. Ya entonces se podía adivinar que se avecinaba una generación que había sucumbido, en parte, a las esperanzas tecnológicas y, en parte, a las simpatías de la crítica de las ideologías [492-493] [9].

Gracias a un pequeño intervalo en la dedicación a *Verdad y Método*, cuando compartía la «Cátedra Cardenal Mercier» con M. Müller, pudo surgir el conjunto de conferencias dictadas en 1958 en la universidad de Lovaina que componen *El problema de la concien-*

[9] Con el fin de precisar su posición en las coordenadas del filosofar contemporáneo, Gadamer nos ofrece una autocrítica de su propio pensamiento que él mismo describe mediante el transitar entre la Fenomenología y la Dialética: *Ges. Werke,* II, pp. 3-23.

cia histórica. No podemos decir que la publicación en 1960 de *Verdad y Método* es el muro que divide una etapa de otra. Y no lo podemos decir por la sencilla razón de que lo que tan sólo se publicó en 1960 fue la primera parte de la «Hermenéutica». Así, en la reciente publicación de las *Obras completas*, el propio Gadamer ha incluido con el título de *Verdad y Método II* un nutrido grupo de artículos entre los que se encuentran algunos que él considera preparatorios, otros que considera complementarios, y otros que son respuestas, correcciones, añadidos y *excursus* a la publicación de su obra. Por consiguiente, y sin atrevernos a marcar una fecha concreta, podríamos decir que con la aclaración de algunas ideas básicas de su hermenéutica y con las réplicas a sus críticos se inicia —básicamente durante la década de los sesenta y los años cercanos a su jubilación (1968)— este tercer momento. Lo hemos llamado ontodialógico porque en él se consolida el lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica. A la explicicitación del lugar que el lenguaje tiene en la hermenéutica ha dedicado Gadamer los mejores trabajos incidiendo en el horizonte diseñado al final del *Verdad y Método.*

Además, este horizonte se ha completado desde la praxis del diálogo, existiendo momentos en los que se ha visto obligado a matizar o reformular alguna de sus expresiones de la primera edición. Pero el diálogo no era únicamente el *modo* en el que se reconstruía la hermenéutica, sino el horizonte existencial desde el que se hace inteligible la comunicación humana y sus realizaciones culturales. Las interpretaciones de la filosofía de Husserl y Heidegger, los numerosos estudios sobre Poética y las inacabables lecturas de la tradición desde su radical platónico-aristotélico, se han llevado a cabo en estos últimos años desde el imperativo de la integración del monólogo de las ciencias par-

ticulares en el diálogo de la existencia comunicativa. En esto consistía la universalidad del problema hermenéutico, en el mantenimiento del imperativo de la comunicación:

> La hermenéutica no toca a su fin allí donde la comunicación parezca imposible porque se hablan «distintos lenguajes». Ahí, más bien, se plantea la labor hermenéutica justo en toda su seriedad, como el imperativo de encontrar un lenguaje común. Pero esto no es nunca un hecho dado [...]. La posibilidad de la comunicación no puede ser negada nunca entre seres racionales. Incluso el relativismo que parece encontrarse en la pluralidad de lenguajes humanos no es ninguna barrera para la razón, cuya palabra es común a todas las lenguas, como ya sabía Heráclito [497].

En este tercer momento, impreciso y difuso, puesto que aún estamos pendientes de algunos volúmenes de sus *Obras*, podríamos hacer otros análisis en virtud de la numerosa producción con la que nos encontramos, pero no es éste el momento. Si antes habíamos pasado de una «*hermenéutica vivida*» a una «*hermenéutica pensada*», podemos decir que ahora nos hallamos ante una «*hermenéutica universalizada*» porque ha explicado en la lectura de los acontecimientos históricos y en la interpelación de la propia tradición los supuestos en los que se asentaba; ¿cuáles eran éstos?, ¿qué papel desempeñaban las ideas centrales de la obra que presentamos?, ¿cómo situarla en el ya amplio espectro de la fenomenología hermenéutica?

3. UNA ANTICIPADA SÍNTESIS DE *VERDAD Y MÉTODO*

Para algunos analistas, después de *Ser y Tiempo*, la obra más significativa e influyente de la filosofía ale-

mana ha sido *Verdad y Método* [10]. Como ya hemos señalado, se trataba de un título polémico para un subtítulo desconocido [11]. Los compañeros de Gadamer lo esperaban como una hermenéutica filosófica; sin embargo, por la extrañeza del editor ante la aquella oscura palabra «hermenéutica», buscó, no sin dificultades, un título que tuviese mayor impacto filosófico. Fue así como surgió un título que mantuviese la «diferencia ontológica» [12], un título que mantuviese la tensión filosófica y la energía histórica de los conceptos que la obra quería sacar a la luz. Continuando la hermenéutica iniciada por Heidegger en *Ser y Tiempo* y por Bultmann en *Creer y Comprender*, había pensado que un título adecuado podía ser el de *Comprender y Acontecer*. Sin embargo, y puesto que en la base de su estudio se encontraba «la insuficiencia del moderno concepto de método» (467/555), al final prevaleció la tensión —nunca excluyente— que marcaban «Verdad» y «Método».

Aunque está prevista una próxima publicación del texto manuscrito que actualmente se conserva en la Biblioteca universitaria de Heidelberg (donado por Gadamer con ocasión de la exposición celebrada por su octogésimo aniversario), por el momento uno de los documentos privilegiados con los que contamos es *El problema de la conciencia histórica*. Al igual que el texto manuscrito que se conserva de aproximadamente

---

[10] F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica,* Guerini, Milano, 1990, p. 7.

[11] *Hermenéutica dialógica,* pp. 90-95.

[12] Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, 6 Auf., Klostermann, Frankfurt, 1980, pp. 185 ss. De una validez incuestionable nos parecen las aportaciones de J. Grondin, «Le sens du titre *Être et Temps*», *Dialogue,* 25 (1986), pp. 709-725; *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger,* PUF, Paris, 1987.

unas ochenta páginas [13], hay claras diferencias en la estructura, la expresión y los temas abordados. Para entender estas diferencias, debemos indicar lo siguiente:

a) Es un texto breve pero muy trabajado; es el resultado de un curso que regularmente daba desde 1936 de *Introducción a las ciencias humanas.*

b) Se trata de un texto ágil que es el resultado de la transcripción de las conferencias dadas en 1957, justamente cuando el primer borrador de la «hermenéutica filosófica» estaba concluido (1956). La complejidad y el barroquismo estilístico de *Verdad y Método* dan ahora paso a una obra breve, relativamente sencilla y donde con mayor claridad percibimos las verdaderas intenciones del autor.

c) De estas conferencias tan sólo hay traducción italiana e inglesa —el original ya no existe—; de ahí que hayan cobrado un especial valor.

Al plantear esta obra como «el problema de la conciencia histórica», se sitúan en primer plano alguna de las ideas directrices que aparecerán en *Verdad y Método.* Nos estamos refiriendo a que estas páginas ofrecen elementos determinantes para entender las dos primeras partes de la obra: aquellas en las que se plantea el esclarecimiento de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte (I) y la expansión de la cuestión de la verdad a la compresión en las ciencias del espíritu (II). ¿Que significa esto? Tres cosas: en primer lugar, lo determinante que hasta entonces había sido para Gadamer el particular quehacer que las cien-

[13] Cfr. J. Grondin, «Zur Komposition von Wahrheit und Methode», *Dilthey-Jahrbuch,* 7 (1990-1991), citado en «L'universalisation de l'herménéutique chez Gadamer. En hommage a son 90e. anniversaire», *Archives de Philosophie,* 53 (1990), pp. 531-545.

cias del espíritu venían desarrollando; en segundo lugar, una reivindicación de los aspectos ontológico-existenciales que puedan permitir plantear rigurosamente el problema de la verdad; en tercer lugar, el esclarecimiento de la estructura y funcionalidad práctica de la historicidad humana a la luz de uno de los problemas centrales de toda la hermenéutica clásica: el problema de la aplicación y la constitución de la racionalidad humana como valorativa. Por consiguiente, el problema de la conciencia histórica no es sólo el problema de la verdad en el seno del devenir histórico (fragmentación de la racionalidad, perspectivismo, relativismo); tampoco es únicamente el problema de la unidad de referencias en las múltiples disciplinas que abordan la realidad humana (convergencia, pluralidad o unidad de métodos); se trata, básicamente, de responder a la pregunta de cómo y en virtud de qué se conforma la voluntad humana en una voluntad memorante, es decir, en una voluntad de responsabilidad histórica.

4. LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Quien se acerque a la hermenéutica gadameriana buscando un pensamiento sistemático difícilmente lo encontrará. Sus aportaciones aparecen dispersas y, sobre todo, con ocasión de interpretaciones o recorridos históricos. Siempre se detiene en la historia del problema o en la génesis de las cuestiones, haciendo imprescindibles interpretaciones filológicas desde las que el lector podrá descubrir la línea argumentativa, pero este último siempre tendrá problemas para llegar a una idea «clara y distinta». Quizá se trate con ello de la aplicación del principio hermenéutico de la «con-

ciencia de la efectividad histórica» por el que es preciso actualizar la cadena de determinaciones históricas de un concepto, problema, idea o narración de acontecimiento con el fin de hacernos cargo de la realidad que con él se está encauzando. Esto sucede en *El problema de la conciencia histórica*, permaneciendo todos un poco insatisfechos ante un trabajo que, bien sea en su primera o segunda lectura, siempre nos sabe a poco. Quizá sea preciso entenderlo como la introducción más adecuada y sencilla a los dos volúmenes de *Verdad Método*. Aunque lo normal sea el proceso inverso, te recomiendo, paciente lector, que te dirijas a los «fundamentos de hermenéutica» desde este trabajo que podríamos llamar propedéutico, preparatorio y clarificador de las intenciones de esa significativa obra.

Puesto que no podemos realizar una exégesis detallada de todos y cada uno de los problemas que en estas breves páginas aparecen, nos detendremos en tres puntos básicos: la ampliación del horizonte fenomenológico que la hermenéutica ha realizado, el bosquejo de una racionalidad dialógico-experiencial. Y la indicación de dos actitudes básicas, definitorias del filosofar gadameriano: la explicitación de una expresa voluntad de responsabilidad y la exigencia de un continuo autoconocimiento histórico.

La ampliación del horizonte fenomenológico ha supuesto no sólo la puesta en conexión de la filosofía de Dilthey con la radicalidad de Husserl, sino la necesidad de reganar en nuestros días la vitalidad de la dialéctica platónica reivindicada por Hegel [14]. ¿Qué significa todo esto? Algo tan sencillo, y a la vez tan difícil

[14] Cfr. H.-G. Gadamer, *La dialética de Hegel*, 2.ª ed., trad. de Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, 1981 (ahora en *Ges. Werke*, Bde. 3).

de explicar, como que la conciencia histórica es «el privilegio del hombre moderno de tener una plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones».

Con ello nos situamos ante «la revolución más importante de las que hemos experimentado con la llegada de la época moderna». A juicio de Gadamer, los grandes cambios espirituales de nuestro momento histórico se deben precisamente a este hecho puesto que esta «toma de conciencia» está surtiendo sus efectos no sólo en los modos de conocer, sino en los modos de obrar y de esperar. Ya no basta recluirse en los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva, es preciso comprender nuestra propia perspectiva desde la del otro; nuestro momento histórico no desde la provisionalidad que lo determina, sino desde el sentido interno que le da la historicidad que lo constituye.

Aunque en un primer momento pudiera parecer que ha sonado la hora del relativismo y del perspectivismo, lo que una hermenéutica *filosófica* como la de Gadamer intenta esclarecer es precisamente la historicidad del conocimiento, la estructura y funciones de un sentido histórico que aparentemente ha desaparecido de la reflexión que se realiza desde la pluralidad de ámbitos y dispersión de saberes. A tal fin urge preguntarse por las causas de esta falta de sentido histórico, por las razones originarias de la disgregación en los saberes, por las motivaciones últimas de la «crisis de las ciencias europeas». Es menester, por tanto, una reflexión disciplinada, poco condescendiente con los dogmatismos e intransigente con la falta de formación histórica; tanto el conocedor como lo conocido, tanto el sujeto como el objeto no se dan «ónticamente», sino «históricamente» (327/266).

Es preciso reganar *filosóficamente* la unidad dialéctica de referencias en el conocimiento humano, la

génesis y el sentido de los distintos saberes; un movimiento genético-regresivo que se pregunte por sus raíces y un movimiento proléptico-teleológico que clarifique toda aplicación de los mismos. Una tarea que se plantea escasamente brillante, no exenta de riesgos y que exigirá —antes que nada— fuertes dosis de humildad y responsabilidad. Para ello, tanto la particular situación de Gadamer como la nuestra exigen, probablemente, respuestas distintas. Sin embargo, participamos en tradiciones comunes y ellas nos aportan elementos que la hermenéutica ha reganado para nuestros días. Con ello asume la intención de Dilthey que pretendía, con un entusiasmo equiparable al de Kant, la realización de una Crítica de la razón histórica.

La transformación hermenéutica de la fenomenología no ha supuesto una pragmatización de la misma, sino la ampliación de su horizonte histórico y el ensanchamiento de su voluntad de radicalidad (y, por consiguiente, de su voluntad de verdad). Podríamos determinar esta ampliación y ensanchamiento desde tres ejes básicos [15].

a) La investigación de correlaciones en Husserl. Las vivencias, por su constitución intencional, se sitúan en un *continuum* de naturaleza temporal constituyendo toda intencionalidad en horizóntica. Ya no se trata de buscar un fundamento a la relación trascendental de toda conciencia a su objeto, sino de la introducción de la apertura teleológica de todo presente. Esta continuidad histórico-vivencial configura lo que Husserl llamará el mundo de la vida (*Lebenswelt*) en tanto que *a priori* trascendental y suelo básico que estructura el significado de toda experiencia posible. Pero era

[15] Cfr. nuestro estudio «Raíces fenomenológico-lingüísticas de la hermenéutica de H.-G. Gadamer», *Estudios Filosóficos,* XL, 115 (1991), pp. 503-524..

difícilmente conciliable una subjetividad trascendental con este *a priori* histórico. Por ello, era preciso conectar el concepto de vida de Husserl con el de Hegel [16].

b) Historicidad y autoafirmación de la vida en Yorck. En la hermenéutica de Gadamer éste es un personaje central por ser puente obligado entre Husserl y Hegel, Dilthey y Heidegger. Yorck pide una fundamentación previa a la psicológica, exige una lógica anterior a las ciencias en tanto que disciplinas metódicas. La vida se plantea ahora como autoafirmación y la conciencia debe entenderse como comportamiento vital, meta a la que sólo se llega partiendo de una compresión de la historicidad como unidad primitiva y originaria que vincula lo óntico a lo histórico, lo natural y lo espiritual, lo causal-natural y lo motivacional-histórico.

c) Hermenéutica de la facticidad e historicidad absoluta. Facticidad es aquí enraizamiento y mediación continua, referencia incuestionable en todo planteamiento histórico de la libertad y singularidad humana. El Estar-ahí (*Dasein*) que se proyecta hacia su «poder ser» es *ya siempre* sido, no hay perspectivas sin expectativas, ni prospectivas sin retrospectivas. La finitud y la historicidad humana no pueden ser asumidad como un «defecto» del estar-ahí fáctico (*Dasein*). Era preciso pensar conjuntamente «ser» y «tiempo» puesto que desde un concepto de «ser» como lo «sin-tiempo», la tematización de nuestra conciencia histórica como limitación y condicionalidad nos acerca hacia la amenaza mortal del relativismo [17]. Así, la historici-

[16] Cfr. J. M. García Gómez-Heras, «Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 14 (1987), pp. 5-36.

[17] Para un análisis de las relaciones entre hermenéutica y relativismo y la mostración de la «relatividad» del relativismo desde una rigurosa perspectiva hermenéutica, cfr. J. Grondin, «Herméneutique et relativisme», *Communio,* 12, 5:1987, pp. 101-120 (trad. de A. G. Rosón en *Communio,* 9, 1987, pp. 305-321).

dad hace posible la mutua relación de pertenencia entre conocedor y conocido:

> la historicidad del *Dasein* en toda su movilidad del esperar y del olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar el pasado [327/266].

Desde esta facticidad vinculada al concepto de historicidad absoluta ganamos un nuevo horizonte para conceptuar la comprensión no ya en tanto que «tarea» específica de las «ciencias del espíritu» por contraposición a las «ciencias de la naturaleza», sino en tanto que modo de ser básico, radical, originario y práctico del existir humano en el mundo histórico. Con ello se produce, consiguientemente, una transformación *interna* de la fenomenología en hermenéutica. Frente a la libertad absoluta e incondicionada de todo transcendentalismo o formalismo abstracto, la hermenéutica reclama la pertenencia a la historia, una pertenencia que actúa como contraconcepto de la libertad incondicionada. Desde esta radicalidad histórica, toda experiencia es siempre experiencia-en-reflexión, el comprender en tanto que posibilidad no se encuentra como «pura posibilidad» o voluntad vacía, sino que se halla históricamente mediado.

5. UNA RACIONALIDAD DIALÓGICO-EXPERIENCIAL FRENTE AL ANONIMATO TECNOLÓGICO

El pensar rememorante al que nos hemos referido anteriormente y el modo que hemos visto en el que se plantea la historicidad dan forma a un modo particular de entender la racionalidad que se plantea explícitamente en la primera y última parte de *El problema de la conciencia histórica* e implícitamente en las inter-

pretaciones de Dilthey, Heidegger y Aristóteles. ¿En qué va a consistir? ¿Quedará planteado únicamente como la adquisición de un sentido histórico? ¿Qué otros elementos, además de la conciencia histórica, contribuyen a esta constitución? Es menester completar la historicidad con otra categoría básica como es la lingüisticidad; en ella se realiza, materizalizándose y actualizándose, la comprensión en tanto que modo originario —intrasubjetiva e intersubjetivamente dialógo— de estar-en-el-mundo. Es un problema complejo porque desde él se esclarecen las relaciones entre *ethos* y *logos*, entre materialidad e idealidad en el planteamiento de la vida práctica y su consiguiente fundamentación *filosófica*.

En este contexto, la racionalidad hermenéutica ha surgido como exigencia de una época caracterizada no sólo por su hostilidad tecnológica hacia lo histórico, sino por la autolimitación metódica del conocimiento. Como hemos demostrado recientemente, y como él mismo ha indicado repetidad veces —a pesar de sus intérpretes—, el «y» de *Verdad y Método* no puede ser entendido como una alternativa excluyente [18]. Es preciso delimitar lo que pueda ser una concesión al mercado editorial que provoque controversia, conflicto y debate y las auténticas intenciones que dan sentido a una obra. Así, por lo que respecta a esta última, lo que aquí pretende es no restringirse a un moderno concepto de método ajeno a la verdad de la cosa que se investiga; en una investigación humanística y filosófica no hay dos momentos perfecta y claramente delimitables, el de la determinación del método a emplear y el de la delimitación del objeto a investigar. La unidad en estos dos momentos se ha disuelto desde la aplicación del car-

[18] *Hermenéutica dialógica*, p. 91.

tesianismo metodológico. Para Gadamer es Hegel, retomando la energía conceptual de la dialéctica griega, el que intenta recuperar la unidad.

Todo método filosófico comporta en la hermenéutica una clara *opción ética* que honestamente no se debe eludir[19]. Con ello, lo que se hace es ampliar el rigor, hacer un pensamiento más radical y poner al descubierto los presupuestos desde los que se ofrecen las investigaciones, algo no siempre fácil y gran parte de las veces incómodo en una época que ha concebido la experiencia desde el experimento y la singularidad humana desde la repetitibilidad del obrar y la homogeneidad en el actuar. Como señala en la réplica a sus críticos:

> El que mi planteamiento de la hermenéutica filosófico-universal haya tomado como punto de partida la crítica a la conciencia estética y a la reflexión sobre el arte —y no directamente a las llamadas ciencias del espíritu— *no significa de ningún modo que me aparte del requisito metodológico de la ciencia*, sino que ha sido, más bien, una primera mediación del alcance que posee *la pregunta hermenéutica*, y que se propone menos caracterizar a ciertas ciencias como hermenéuticas que poner al descubierto una dimensión que precede al uso del método en la ciencia [471].

La pregunta por el método pasa a un primer plano porque no consiste sólo en buscar, examinar e investigar; no es únicamente un instrumento auxiliar-externo que otorga *certeza* a los conocimientos[20], sino que debe ser pensado más allá de su dimensión instrumen-

---

[19] Para una profundización en los aspectos éticos que las cuestiones metodológicas comportan y que la hermenéutica ha señalado, véase nuestro estudio «De Aristóteles a Gadamer: la relevancia ética de la ontología hermenéutica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 17 (1990), pp. 237-254.

[20] H.-G. Gadamer, *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 132 (*La razón en la época de la ciencia*, trad. de E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981, p. 99).

tal-epistemológica en su auténtica amplitud histórico-ontológica como un «camino para la determinación de la esencia de la verdad» [21]. Así, la racionalidad hermenéutica se plantea como un intento de reganar para nuestro días no sólo un conocimiento que busque ser «cierto», sino que también sea verdadero; de ahí que sea preciso releer y deconstruir una racionalidad estrechamente planteada, más preocupada por la certeza que por la verdad. Tareas para la cuales no sólo es preciso caminar con Heidegger, sino con un Hegel gadamerianamente reclamado.

Además de una ampliación argumentativa, cotidiana y lingüística del concepto de experiencia (cuya clarificación superaría con creces estas líneas y que parte de la demoloción hegeliana del concepto «empirista» de experiencia [22]), la articulación de *ethos* y *logos* se nos ofrece desde tres presupuestos básicos: la explicitación de la reflexión filosófica como participación en el devenir histórico productivo [*a*)], la orientación prudencial de la vida práctica [*b*)], y el diálogo apalabrante del lenguaje donde encontramos alojamiento [*c*)].

a) La experiencia histórico-filológica que la tradición había transmitido era una *experiencia moral* que

---

[21] M. Heidegger, *Nietzsche,* vol. II, Neske, Pfullingen, p. 133.

[22] Cfr. T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel,* versión de S. de Zabala, Taurus, Madrid, 1969, p. 83. Como Gadamer sostiene «es necesario tomar el concepto de experiencia de una manera más amplia que en Kant, de modo que la experiencia de la obra de arte pueda ser comprendida también como experiencia» (139/103), «[...] en el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto [...]. La conciencia hermenéutica tiene su realización no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático» (438-439/367).

permitía al individuo entenderse a sí mismo en su vida histórico-práctica; el intérprete (y, como vemos en esta obra, el concepto de «interpretación» será central en su filosofía) participa en el conocimiento transmitido y decantado en las tradiciones integrándose argumentativamente en una comunidad moral. Por su entrega continuada a las tareas educativas la reflexión es planteada en Gadamer siempre mediada por el grado de participación en las tradiciones lingüísticas. La delimitación del estatuto ontológico de la reflexión sólo podra hacerse con rigor si el intérprete atiende al horizonte comunitario del *logos*.

b) Debemos a la hermenéutica gadameriana, vía Heidegger urbanizado[23], el recuerdo de la distinción aristotélica entre saber técnico y saber prudencial. La autointerpretación de nuestra existencia y explicación racional de nuestra estructura motivacional, como realización no-anónima de la comprensión, tiene un carácter valorativo puesto que nos hallamos históricamente vinculados a un determinado *ethos*. Todo saber práctico, sea técnico o poético, adquiere su sentido *en* la conexión con el *ethos* del que surge y *desde* el que se estructura prudencialmente. Al vincular tan estrechamente *ethos* y *logos*, se nos está exigiendo pensar a partir del lenguaje la esencia de lo que en el lenguaje ya está, una esencia apalabrada en el acto de la expresión comunicativa en tanto que acto fundante de la vida práctica históricamente acontecida[24].

c) Si la reflexión parte de la correlacionalidad con el mundo, la tarea pendiente es la de pensar la apertura de la experiencia desde un diálogo apalabrante; en

---

[23] Ha sido Habermas quien ha sintetizado la obra gadameriana como una «urbanización de la provincia heideggeriana»; cfr. *Perfiles filosófico políticos,* versión de M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1975, pp. 346-354.

[24] *Hermenéutica dialógica,* p. 87.

él, el acontecer del lenguaje y de la historia son pensados conjuntamente. La racionalidad humana se conceptúa como apalabrada humanamente, como situada y localizadora del diálogo que *ya* somos. Esto no significa llevarlo todo al lenguaje y determinar todos los problemas como «lingüísticos», sino su conceptuación experiencial-dialógica o, lo que es lo mismo, su determinación desde una lógica de la pregunta-respuesta.

6. VOLUNTAD DE RESPONSABILIDAD Y AUTOCONOCIMIENTO HISTÓRICO

Tras el esclarecimiento filosófico del quehacer de las ciencias humanas y el consiguiente intento de repensar universalmente el lenguaje desde una lógica histórica del preguntar, se halla una escasamente pretenciosa voluntad de responsabilidad. El bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica filosófica tiene como intención básica despertarnos de un pragmatismo lingüístico que desvincule la realidad del lenguaje del esclarecimiento de la experiencia humana en tanto que experiencia-en-reflexión. La hermenéutica no limita las pretensiones de un planteamiento crítico, sino que las amplía y las ensancha a través del autoconocimiento histórico-experiencial.

Lo que en *Verdad y Método* se plantea como los «fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica» ha supuesto una llamada a la radicalidad en el pensar postheideggeriano. Esta llamada no está exenta de cierta intempestividad al reclamar la legitimidad del prejuicio, la tradición, la autoridad y el círculo hermenéutico. Este criticismo prejuicial [25] determinará las dos aportaciones centrales de la hermenéu-

[25] *Hermenéutica dialógica*, pp. 193-196.

tica a un pensar rememorante: el principio de la conciencia de la efectividad histórica (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) y el principio de la fusión de horizontes (*horizontverschmelzung*); con ellos se hace justicia a la historicidad y a la lingüisticidad como determinaciones explicativas básicas de la experiencia humana. Además, la estructura arqueológica y teleológica de la racionalidad que la fenomenología plantea dota de peso específico a un pensar que elude todo dogmatismo. Deberíamos preguntarnos hasta qué punto este afán por evitar todo dogmatismo, esta continua instalación en la revisabilidad reflexiva, limita el carácter asertivo y propositivo que la hermenéutica puede llevar a cabo[26]. Sin embargo, con el fin de concluir esta pequeña introducción que sirve de marco a estas conferencias, debemos señalar dos puntos en los que se entrecruzan la voluntad de responsabilidad y el autoconocimiento histórico.

a) Nuestro momento histórico se caracteriza porque cada vez son más los ámbitos de nuestra vida personal y comunitaria que caen bajo formas culturales anónimas y coactivas dificultando el reconocimiento en las objeciones de la realidad social. Esta distorsión fría y anónima se debe a que, un gran número de veces, el pensar tecnológico olvida su propia historicidad; percibimos una hostilidad tecnológica a lo histó-

[26] Quienes con mayor radicalidad se han prodigado en estas críticas proceden también de una tradición fenomenológica. No es éste el momento de explicitar las nada despreciables aportaciones de A. de Waelhens [«Sur una herménéutique de la herménéutique», *Rev. Phil. de Louvain,* 60 (1962), pp. 573-589], P. Ricoeur (*Le conflict des interpretations. Essais d'herménéutique,* Seuil, Paris, 1969; *Du texte a l'action. Essais d'herménéutique II,* Seuil, Paris, 1986) y C. Díaz (*Meditación filosófica sobre la historia. De Clío a Hermes,* Coloquio, Madrid, 1990; *Yo quiero,* San Esteban, Salamanca, 1991).

rico cuyo resultado más evidente es la débil autocomprensión de nuestro presente e incluso la disolución y dispersión de nuestra propia identidad personal. La reivindicación del autoconocimiento histórico se plantea en Gadamer no como una tarea fríamente especulativa, sino como *el auténtico quehacer de la conciencia histórica*. Así, la tradición (filosófica, histórica, cultural...) se convierte para la conciencia histórica en fuente de reconocimiento, en autoencuentro del espíritu humano:

> *No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu* [...]. La misma filosofía no vale sino como expresión de la vida y, en la medida en que ella es consciente de esto, renuncia también a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos [290/216-217].

Aquí la hermenéutica parte del supuesto de que la historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella, esto es, la conciencia histórica no es una forma privilegiada de adueñarnos y apropiarnos de la historia, sino una forma de autoconocimiento argumentativamente compartido. La hermenéutica no sustrae la reflexión a la historicidad como hacía el historicismo, tampoco se piensa como un momento radicalmente superior, sino como un momento nuevo que pretende reconocer la acción de la tradición en la praxis histórica intentando esclarecer su propia productividad. Y todo esto desde una convicción básica que preside la fenomenología hermenéutica «*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*» (372/307).

b) Nos hallamos ante un replanteamiento productivo de la propia realidad humana en tanto que «realidad histórica», un replanteamiento de los elementos

antropológicos y existenciales que están conformando nuestras actitudes, perspectivas y pretensiones. Con el utillaje que nos proporciona la fenomenología hermenéutica podemos replantear de nuevo las relaciones entre identidad personal e identidad cultural, esto es, se aportan nuevas luces a la fuerza en que hoy deben ser pensados la subjetidad y el lenguaje, la comunidad histórica y el horizonte narrativo. Se apunta así a la relevancia del «otro» en la constitución del «yo», una dirección en la que la identidad cultural de las personas y los pueblos es pensada desde el entrecruzamiento de la identidad narrativa y la identidad histórica.

No cabe duda de que, con la mediación comunitaria del lenguaje, con la reivindicación del diálogo platónico y una lógica existencial en la que es más importante el preguntar que el responder, Gadamer está marcando referencias importantes en lo que será el pensar finisecular. Quizá con ello está marcando la necesidad de una catarsis en el suelo de las humanidades para que éstas recuperen su propia sensibilidad y «sentido histórico», pensando la realidad humana no desde una identidad-permanencia, sino desde una identidad historificamente, dialógicamente productiva. Quizá con ello nos está invitando a superar la noche oscura en la que con facilidad nos instalamos cuando perdemos las referencias narrativas que pasan por la consideración del «otro» como camino privilegiado por el que nos conocemos [27], esa noche que surge de la seudoestetización de todos los problemas, de la vanalización de todas las propuestas y de la condescendencia con la carencia de rigor.

Estar a la altura de nuestro tiempo exigirá reganar el problema de la conciencia histórica, reganar grandes

---

[27] H.-G. Gadamer, en D. Mersch e I. Breuer, «Die Junst, unrecht haben zu könen», *Süddestsche Zeitung*, 34, 10/11-II-1990, p. 16.

dosis de tolerancia pero también grandes dosis de rigor filosófico. En esta voluntad de responsabilidad han incidido muchos de sus alumnos, bástenos el ejemplo de K. O. Apel, quien ha indicado una dirección en la que profundizar este autoconocimiento histórico y esta voluntad de responsabilidad al señalar que

> la exigencia de sustituir la formación histórica por la información empírico-sociológica, en nombre de lo socialmente relevante, constituye un grave síntoma de confusión epistemológica[28].

Una dirección de la que debemos ir tomando buena nota si no nos resignamos a permanecer en la noche oscura de la trivialización histórica.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

---

[28] K. O. Apel, *La transformación de la filosofía,* vol. II, versión de J. Chamorro, J. Conill y A. Cortina, Taurus, Madrid, p. 62, nota 106. En esta dirección, al buscar una hermenéutica crítica de la razón experiencial y una antropología de la técnica y la responsabilidad, se sitúa el ensayo de J. Conill, *El enigma del animal fantástico,* Tecnos, Madrid, 1991, pp. 235-270.

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

I. LOS PROBLEMAS EPISTOMOLÓGICOS DE LAS CIENCIAS HUMANAS

El tema central de estas lecciones tiene su origen en el problema epistemológico que presentan actualmente las ciencias humanas.

La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna. Su contenido espiritual sobrepasa probablemente aquel que reconocemos en las realizaciones de las ciencias naturales, realizaciones que tan visiblemente han transformado la superficie de nuestro planeta. La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio, quizá incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones anteriores.

La conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. Está claro que esta toma de conciencia histórica no permanece sin efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos, y basta para ello pensar en los inmensos cambios espirituales de nuestra época. Así, por ejemplo, la invasión del

pensamiento filosófico o político por las ideas que en alemán designamos por las palabras «cosmovisión» y «conflicto de cosmovisiones» es sin duda a la vez una consecuencia y un síntoma de la conciencia histórica. Se manifiesta todavía por la manera en la cual las diferentes cosmovisiones expresan actualmente sus divergencias. En efecto, porque las partes en litigio, desde sus puntos de vista respectivos, llegan a un acuerdo —y esto ha sucedido más de una vez— sobre el hecho de que sus posiciones opuestas forman un todo comprensible y coherente (concesión que presupone manifiestamente que de una y otra parte no se rechaza reflexionar sobre la relatividad de su propia posición). Es necesario que cada una de las partes sea plenamente consciente del carácter *particular* de su perspectiva. Nadie podría actualmente sustraerse a esta reflexividad que caracteriza al espíritu moderno. De ahora en adelante sería absurdo recluirse en la ingenuidad y los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva, mientras que la conciencia moderna está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos. También estamos habituados a responder a los argumentos que se nos oponen por una reflexión que se coloca deliberadamente en la perspectiva del otro.

Las ciencias históricas modernas, o ciencias del espíritu —traducimos el término por «ciencias humanas», aunque para nosotros esta traducción expresa sobre todo una convención—, se caracterizan por este modelo de reflexión del que os acabo de hablar, y del que hacen un uso metódico. ¿Qué es sino aquello que comúnmente se entiende por «tener un sentido histórico»? Podemos definir el «sentido histórico» por la disponibilidad y el talento del historiador para comprender el pasado, quizá incluso exótico, a partir del contexto propio desde donde él se encuentra. Tener un

sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. Tener un sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido.

El método de las ciencias humanas se remonta en cuanto a sus motivos espirituales a Herder y al Romanticismo alemán, pero se ha esparcido un poco por todo y ejerce su influencia y su progreso científico en otros países. Obedeciendo a este método, la vida moderna comienza a evitar ingenuamente una tradición o un conjunto de verdades tradicionalmente admitidas. La conciencia moderna toma —justamente como «conciencia histórica»— una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene. Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama *interpretación*. Y si algo puede caracterizar la dimensión verdaderamente universal de este acontecimiento es sobre todo el papel que el término «interpretación» ha comenzado a desempeñar en las modernas ciencias humanas. Esta palabra ha tenido, como pocas, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época.

Hablamos de interpretación cuando el significado de un texto no se comprende en un primer momento. Una interpretación es entonces necesaria; en otros términos, es preciso una reflexión explícita sobre las

condiciones que hacen que el texto tenga tal o cual significado. El primer presupuesto que implica el concepto de interpretación es el carácter «extraño» de aquello que debería ser comprendido. En efecto, aquello que es inmediatamente evidente, aquello que nos convence por la simple presencia, no reclama ninguna interpretación. Si imaginásemos por un instante el arte de los antiguos de interpretar texto, tal como fue aplicado en filología y en teología, señalaríamos que tenía siempre un carácter ocasional. No se hacía uso de él más que allí donde el texto transmitido comportaba aspectos oscuros. Sin embargo, hoy, el concepto de interpretación se ha convertido en un *concepto universal* y quiere englobar la tradición en su conjunto.

La interpretación, tal y como nosotros la entendemos hoy, se aplica no sólo a los textos y a la tradición verbal, sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia; así hablaremos, por ejemplo, de la interpretación de un acontecimiento histórico, o de la interpretación de expresiones espirituales, mímicas, de la interpretación de un comportamiento, etc. Lo que siempre queremos decir con ello es que el sentido de lo dado que se ofrece a nuestra interpretación no se despliega sin mediación y que es necesario mirar más allá del sentido inmediato para poder descubrir el «verdadero» significado oculto. Esta generalización de la noción de interpretación remonta a una concepción nietzscheana. Según Nietzsche, todos los enunciados que reconstruyen la razón son susceptibles de una interpretación, ya que su sentido verdadero o real no nos llega más que asimilado y deformado por las ideologías.

De hecho, la metodología moderna de nuestras ciencias filológicas e históricas corresponde exactamente a esta concepción nietzscheana. En efecto, presupone que el material sobre el cual trabajan estas

ciencias (fuentes, vestigios de épocas pasadas) sea tal que reclame una interpretación crítica. Este presupuesto desempeña un papel decisivo y fundamental para las ciencias modernas de la vida histórica y social en general. El diálogo que mantenemos con el pasado nos coloca en una situación frontalmente diferente de la nuestra —situación «extraña», diríamos— y nos exige consecuentemente una limitación interpretativa. Las ciencias humanas, también, se sirven de un método de interpretación. Éste las coloca en nuestro círculo de interés. Nos hemos preguntado por el sentido y la predisposición de la conciencia histórica en el plano de los conocimientos científicos. Todavía vamos a colocar el mismo problema preguntándonos por la idea de una teoría de las ciencias humanas. Debemos precisar, sin embargo, que la teoría de las ciencias humanas no es simplemente la metodología de un cierto grupo determinado de ciencias, y vamos a ver enseguida que es filosofía propiamente dicha en un sentido más radical que lo es, por ejemplo, la metodología de las ciencias naturales.

Si las ciencias humanas están en una relación determinada con la filosofía no es únicamente en razón de un esclarecimiento puramente epistemológico. Ellas no son sólo un problema *para* la filosofía, ellas representan por el contrario un problema *de* la filosofía. En efecto, todo lo que se podría decir de su estatuto lógico o epistemológico, de su independencia epistemológica frente a las ciencias naturales, es muy poco para medir la esencia de las ciencias humanas y su significado propiamente filosófico. El papel filosófico que desempeñan las ciencias humanas sigue la ley del todo o nada. Ellas no tendrían ningún papel si las tomásemos como realizaciones imperfectas de la idea de una «ciencia rigurosa». Esto entrañaría sobre todo que la filosofía llamada «científica» toma forzosamente ella

también por norma científica la idea de las ciencias naturales matematizadas: esto significaría, sabemos, que la filosofía no sería más que un tipo de *organon* de las ciencias. Si por el contrario se reconoce en las ciencias humanas un modo de saber autónomo, si se acuerda la imposibilidad de ser reducidas al ideal del conocimiento de las ciencias naturales (lo que implica que se califique de absurdidad presentar para ellas el ideal de una similitud tan perfecta como posible con los métodos y el grado de certeza válidos en las ciencias naturales), entonces es la filosofía misma la que es puesta en cuestión, en la totalidad de sus pretensiones. También es inútil, en estas condiciones, limitar el esclarecimiento de la naturaleza de las ciencias humanas a una pura cuestión de método; no se trata sólo de definir simplemente un método específico, sino de reconocer una muy diferente idea de conocimiento y verdad. Cuando la filosofía sea quien retome estas exigencias, tendrá otras pretensiones distintas de las motivadas por el concepto de verdad de las ciencias naturales. Es por una necesidad intrínseca de las cosas por lo que asegurar un verdadero fundamento a las ciencias humanas, tal como lo propuso recientemente Dilthey, es asegurar un fundamento a la filosofía, es decir, pensar el fundamento de la naturaleza y de la historia, y la verdad posible de la una y de la otra.

* * *

Notemos también que, confirmados o no por las tendencias filosóficas de Dilthey, los cuadros elaborados por el idealismo de Hegel se adaptaron con soltura a esta empresa filosófica. Una lógica de las ciencias del espíritu —podemos decir— es siempre una filosofía del Espíritu.

Sin embargo, esto que acaba de ser sugerido hacien-

do alusión a Hegel parece estar en oposición con los lugares íntimos que tienen las ciencias humanas con las ciencias naturales, lugares que precisamente los distinguen de una filosofía idealista: las ciencias humanas quieren también ser verdaderas ciencias empíricas, libres de toda intromisión metafísica, y evitan toda construcción filosófica de historia universal. Sin embargo, ¿no es cierto que la filiación de las ciencias humanas por relación a las ciencias naturales, y la controversia antiidealista y antiespeculativa que han heredado al mismo tiempo, han impedido hasta nuestros días a las ciencias humanas proceder a una toma de conciencia radical? Aunque el deseo constante de las ciencias humanas sea el de apoyarse en la filosofía contemporánea, no resulta menos cierto que para asegurarse una buena conciencia científica, las ciencias humanas, desarrollando sus métodos histórico-críticos, continúan siendo atraídas por el modelo de las ciencias naturales. Pero sería preciso presentar la pregunta: ¿Tiene sentido y hasta que punto es válido buscar por analogía con el método de las ciencias naturales matematizadas, un método autónomo y propio para las ciencias humanas y que permanezca constante en todos los dominios de su aplicación? ¿Por qué en el dominio de las ciencias humanas la idea cartesiana del método no se denuncia como inadecuada? ¿Por qué no sería, sobre todo, el antiguo concepto de los griegos el que tendría derecho de citarse?

Expliquémonos. Según Aristóteles, por ejemplo, la idea de un método unitario, de un método que pueda ser decidido antes mismo de penetrar la cosa, es una falsa abstracción: es *el objeto mismo* el que debe determinar el método de su penetración. En efecto, resulta curioso; si echamos un vistazo sobre las investigaciones efectivas de las ciencias humanas a lo largo del último siglo, parece que aquello que concierne a

los procedimientos efectivos de las ciencias humanas (hablo de los procedimientos que realizan la evidencia y el conocimiento de nuevas verdades, y no de la reflexión sobre estos procedimientos) es mucho más válido caracterizarlo por el concepto aristotélico de método que por el concepto seudocartesiano de método histórico-crítico. Es preciso preguntarse si un método que autoriza a separarse del campo investigado (método bastante fecundo en el caso de la matematización que conocemos en las ciencias naturales) no conduce en las ciencias humanas al desconocimiento del modo de ser específico de este campo de investigación. Cuestión que nos conducirá de nuevo en la vecindad de un Hegel para el que, como sabemos, todo método es un método ligado al objeto mismo [1]. Para una lógica de las ciencias humanas, ¿habrá en ello algo que aprender de la dialéctica hegeliana?

Sin duda, al mirar las conclusiones metodológicas que se han sacado en la prolongación del desarrollo efectivo de las ciencias humanas a lo largo del siglo XIX, esta segunda alusión a Hegel puede parecer de nuevo absurda; es evidente que son exclusivamente las ciencias naturales las que sirven de modelo a estas conclusiones. Esto se descubre por la palabra *Ciencias del espíritu*: admitiendo que es la supervivencia del idealismo en las conciencias lo que incitaba al traductor alemán de la lógica inductiva de J. St. Mill a tomar «*moral sciences*» por «*Ciencias* del espíritu» [2], es preciso rechazar en Mill la intención de haber querido atribuir a las «*moral sciences*» una lógica *propia*. El fin de Mill era por el contrario mostrar que el método inductivo que se encuentra en la base de toda ciencia

[1] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Ed. Lasson, vol. II, p. 486.

[2] J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik,* traducido en alemán por Schiel, 1863, 2.ª ed.; 6.º libro, «Von de Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften».

empírica es también el único que sigue siendo válido en el campo de investigación de las ciencias morales. En esto su doctrina no es más que la confirmación de una tradición inglesa secular cuya formulación más poderosa la encontramos en la Introducción del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Las ciencias morales no constituyen una excepción —propiamente dicha— cuando buscamos uniformidades, regularidades y leyes, en orden a la previsión de hechos y acontecimientos particulares. Por otro lado, la predisposición a las leyes con la que concluimos [una investigación] en las ciencias naturales no es siempre la misma, pero esto no le impide a la meteorología, por ejemplo, trabajar exactamente sobre la base de los mismos principios que la física; y la única diferencia que las separa es que en meteorología el sistema de los datos comporta relativamente más lagunas que en física. Pero esto no afecta más que al grado de certeza de las hipótesis respectivas, y no constituye más que una diferencia metodológica. Así, se dirá, sucede igual en el campo de investigación de los fenómenos morales y sociales, no sólo en las ciencias naturales; el método inductivo es independiente de todo presupuesto metafísico. Es perfectamente indiferente saber lo que se piensa, por ejemplo, sobre la posibilidad de un fenómeno como la libertad humana: el método inductivo no se dedica a la búsqueda de las causas ocultas, observa únicamente las regularidades. Así, es posible creer en la voluntad libre al mismo tiempo que en la validez de las previsiones en el dominio de la vida social. Sacar las consecuencias a partir de las regularidades no implica ninguna hipótesis sobre la estructura metafísica de las relaciones en cuestión, sirve únicamente para la previsión de regularidades. La entrada en acción de las decisiones libres es uno de los momentos del universal obtenido por inducción. Se ve así en qué consiste la adopción

del ideal de las ciencias naturales sobre el plano de los fenómenos sociales.

Sin duda, ciertas investigaciones que han sido realizadas en este sentido, por ejemplo en psicología de las masas, han culminado con un éxito incontestable. Sin embargo, con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo en las ciencias humanas, no se llega más que a enmascarar el verdadero problema que presentan estas ciencias. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico; al contrario, se desconoce totalmente la esencia de esta experiencia cuando se la plantea únicamente en medio de procesos inductivos. Así pues, lo que se entienda por *ciencia* no se obtiene de las regularidades, ni por su aplicación al actual fenómeno histórico, que aprehenderá el elemento específico del conocimiento histórico.

Se puede admitir que todo conocimiento histórico comporta una aplicación de regularidades empíricas generales en los problemas concretos a los que se dedica; por tanto, la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general, incluso aunque estuviera subordinado a la perspectiva puramente práctica de una eventual previsión. Su fin verdadero —aun utilizando los conocimientos generales— es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad. Lo que interesa al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan *en general*, sino, por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es; cómo esto ha podido pasar y llegar a suceder *allí*.

* * *

Pero ¿de qué especie de conocimiento hablamos en el presente, y qué es preciso entender aquí por ciencia? Acabamos de ver un tipo de ciencia manifestando un carácter y un fin radicalmente diferentes de los de las ciencias naturales. Tal y como hemos caracterizado este tipo de ciencia, ¿no deviene una determinación puramente privativa? ¿Es preciso, pues, hablar en su favor de una «ciencia inexacta»? Será en la perspectiva de esta cuestión donde conviene examinar las reflexiones de H. Helmholtz en 1862, buscando una solución a los problemas que aquí nos preocupan[3]. Aunque insista en la importancia y el significado humano de las ciencias del espíritu, es todavía el ideal metodológico de las ciencias naturales el que le inspira cuando intenta delimitar su carácter lógico. Helmholtz distingue entre dos tipos de inducción: por una parte, inducción lógica y, por otra, inducción instintiva, la inducción, por así decir, artística. Esto, señalémoslo bien, es una distinción psicológica y no sólo lógica. Para Helmholtz, las dos ciencias se sirven del razonamiento inductivo; sólo que, en aquello que concierne a las ciencias humanas, el razonamiento inductivo se practica implícitamente, inconscientemente, y se encuentra, por consiguiente, deudor de aquello que en alemán llamamos «*Taktgefühl*» (tacto, delicadeza, discreción), un tipo de tacto, de sensibilidad sim-pática. Esta sensibilidad se apoya aún en otras facultades espirituales, como, por ejemplo, la riqueza de memoria, el respeto a la autoridad, etcétera. Por contra, el razonamiento explícito del naturalista reposa enteramente sobre el uso de una única función, la del entendimiento.

Se admitirá voluntariamente que este gran saber

---

[3] H. Helmholtz, *Vorträge und Reden,* 4.ª ed., vol. I, «Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften», pp. 167 ss.

haya resistido a la tentación de tomar su propia autoridad científica para medir, pero para caracterizar los procedimientos de las ciencias humanas no disponía en última instancia más que de una única categoría lógica, que había tomado de Mill: la inducción. Para él, también el modelo que daba la mecánica al conjunto de las ciencias del XVIII permanecía válido. Pero que esta mecánica sea un fenómeno histórico, que ella pueda consiguientemente estar sometida a una interrogación histórica (igual que hizo P. Duhem más tarde de una manera fructífera[4]), le era totalmente extraño.

Por tanto, en la misma época ya, el problema aparecía de una forma mucho más acuciante. Pensemos únicamente en las investigaciones tan florecientes de la escuela histórica.

¿No hubiera sido preciso que se elevase al nivel de una toma de conciencia lógica? Ya en 1843, el autor que primero llama la atención sobre la historia del helenismo, escribía: «No hay ciertamente un dominio científico que esté —hablando teóricamente— tan poco justificado como tan poco circunscrito y tan poco articulado como la Historia.» Y apelaba a un nuevo Kant para desarrollar el sendero vivo de la historia en un imperativo categórico «de donde brotaría —por emplear sus propias palabras— la vida histórica de la humanidad». Que Droysen recurra a Kant indica que no concibe en absoluto la epistemología de la historia como un *organon* lógico, sino como una tarea verdaderamente filosófica. Se atiene a aquello de que «una concepción profunda de la historia hace posible un nuevo progreso de las ciencias humanas y se convierte en el centro de gravedad allí donde sus propias oscilaciones se establecen» [5].

---

[4] P. H. Duhen, *Études sur Léonard de Vinci,* 3 vols., 1907 ss., y *Le système du monde,* obra póstuma, 10 vols., 1913 ss.

[5] J. G. Droysen, *Historik,* reedición de 1925, p. 97.

De hasta qué punto es todavía el modelo de las ciencias de la naturaleza el que aquí se plantea, no hay mejor prueba que el plural empleado para decir «Ciencias del espíritu» o «Ciencias humanas». Sin embargo, este «modelo» no significa necesariamente una identidad epistomológica: por el contrario, las ciencias de la naturaleza constituyen un modelo para las ciencias humanas en la medida en que se someten al ideal de un valor científico autónomo y fundado. La lógica de la historia de Droysen, que él llama «histórica», fue la primera investigación de una epistemología de este tipo.

II. APORTACIONES Y LÍMITES DE LA OBRA DE DILTHEY

La obra filosófica de Dilthey está consagrada a esta misma tarea, la de constituir, paralelamente a la crítica de la razón pura, una crítica de la razón histórica. Pero la diferencia entre Droysen y Dilthey es notable. Mientras que Droysen es un sucesor —dispuesto a la crítica, es cierto— de la filosofía de Hegel (señalemos únicamente que, su lógica de la historia, el concepto fundamental de historia se ha presentado como concepto genérico de hombre), en Dilthey la herencia romántica e idealista está mezclada con la influencia que ejercía desde mediados de siglo la *Lógica* de Mill. Es cierto que Dilthey se creía ya superior al empirismo inglés en virtud de la intuición viva que tenía de la superioridad de la escuela histórica por relación a todo pensamiento naturalista o dogmático. He aquí lo que decía: «es únicamente en Alemania donde podría sustituirse el empirismo dogmático y lleno de prejuicios, la práctica de una *empiria* auténtica; Mill es un dogmático porque le falta erudición histórica» [6]. Estas líneas se encuentran anotadas en el ejemplar que poseía Dilthey de la *Lógica* de Mill. Y, en efecto, el penoso trabajo realizado por Dilthey durante varias décadas para fundamentar las ciencias humanas y para distinguirlas de las ciencias naturales, es un debate continuo con el ideal metodológico naturalista tal como Mill, en

[6] W. Dilthey, *Gessammelte Schriften*, vol. V, p. LXXIV.

su famoso último capítulo, le había asignado a las ciencias humanas[7]. A la psicología llamada «explicativa» —en el sentido naturalista de la palabra— Dilthey oponía la idea de una psicología «científico-espiritual». Se trataba de una psicología despejada de todo dogmatismo y de toda construcción hipotética, a la que incumbe el conocimiento y la descripción de las leyes de la vida espiritual, que deben servir de fundamento común a las diferentes ciencias humanas. En efecto, todas las constataciones de las ciencias humanas conciernen finalmente a los hechos de la experiencia interior: un campo de investigación del ser que no responde a la categoría de «explicación», sino a la de «*comprensión*».

* * *

El esfuerzo de Dilthey para fundamentar filosóficamente las ciencias humanas se apoya en las consecuencias epistemológicas que había asimilado de todo aquello que la escuela histórica (Ranke y Droysen) había intentado valorar en oposición al idealismo alemán. Según Dilthey, la mayor debilidad de las reflexiones de los discípulos de la escuela histórica se halla en su falta de consecuencia: «en lugar de descubrir los presupuestos epistemológicos de la escuela histórica, por un lado, y examinar los del idealismo que marca su camino de Kant a Hegel, por otro, para descubrir sus incompatibilidades, han confundido acríticamente los unos con los otros»[8]. El fin que persigue está claro: descubrir en los confines de la experiencia histórica y de la herencia idealista de la escuela histórica, un fundamento nuevo y epistemológicamente sólido:

[7] Cfr. vol. V, pp. 56 ss.
[8] Vol. VII, p. 281.

esto es lo que explica su idea de completar la crítica de la razón pura de Kant mediante una «crítica de la razón histórica».

Plantear así el problema es abandonar ya el idealismo especulativo: y la analogía que comporta el problema de la razón pura debe ser comprendido en el sentido literal. La razón histórica está buscando una justificación en no menor medida que como lo estuvo en otro tiempo la crítica de la razón pura. La crítica de la razón pura no planteaba únicamente la destrucción de la metafísica como ciencia puramente racional del mundo, del alma y de Dios, sino también el desarrollo simultáneo de un nuevo dominio en el interior del cual la ciencia racional tenga un uso justificado. En este orden de pensamientos, asistimos entonces a un doble acontecimiento filosófico. Por una parte, si la crítica de la razón pura denunciaba «los sueños de un visionario», no dejaba de proporcionar una respuesta a la cuestión del saber cómo es posible una ciencia pura de la naturaleza. Por otra parte, el idealismo especulativo, introduciendo el mundo histórico en el desarrollo autónomo de la razón, integra el conocimiento histórico en el campo del saber puramente racional. La historia llega a ser un capítulo de la Enciclopedia del espíritu.

Por ello, la filosofía llega de hecho al problema siguiente: ¿cómo producir para el mundo del conocimiento histórico algo parecido a aquello que había logrado producir Kant para el conocimiento científico de la naturaleza?, ¿hay algún medio de justificar los conocimientos empíricos en la historia, renunciando a las construcciones dogmáticas?

Es aquí donde Dilthey se pregunta cómo puede llegar a ocupar mediante la conciencia histórica el lugar que había ocupado en Hegel el saber absoluto del espíritu. Pero esto plantea un mayor número de proble-

mas de los que resuelve. Dilthey subraya que sólo podemos conocer desde una perspectiva histórica puesto que *nosotros mismos* somos ya siempre seres históricos. Pero el modo de ser histórico de nuestra conciencia ¿no constituye ya un límite infranqueable? Hegel resuelve el problema por la superación inclusiva [*Aufhebung*] de la historia en el saber absoluto; pero para Dilthey, que admite la posibilidad de que haya variaciones continuadas en la interpretación de las relaciones históricas, un saber que ha alcanzado la objetividad ¿no está ya excluido? Dilthey meditaba estos problemas incansablemente: sus reflexiones tenían precisamente como fin legitimar el conocimiento científico de lo históricamente condicionado como *ciencia objetiva*. Una gran ayuda le vino con la idea de una estructura que se constituía en unidad a partir de su propio centro. Era un esquema muy manejable: el conocimiento de las relaciones históricas infinitamente complicadas llegaba a ser pensado y se ensanchaba hasta incluir el conocimiento histórico universal. Que una relación estructural pueda llegar a ser inteligible a partir de su propio centro, esta idea corresponde al viejo principio de la hermenéutica, y responde al mismo tiempo a las exigencias del pensamiento histórico. Según estas exigencias, todo momento histórico debe ser comprendido a partir de él mismo y no puede estar sometido a las medidas de un presente que le sea exterior. Pero la aplicación de este esquema presuponía que el historiador pueda librarse de su propia situación histórica. Y, en efecto, tener un «sentido histórico» ¿no es acaso precisamente pretender estar liberado del dominio que ejercen los prejuicios de la época en que se vive? Dilthey estaba convencido de haber acometido un examen verdaderamente histórico del mundo; y, en el fondo, lo que su reflexión epistemológica quería justificar no era más

que el grandioso y épico olvido de sí practicado por Ranke.

Esto explica en qué sentido preciso la perspectiva de la finitud y de la historicidad no causa, en la óptica de Dilthey, ningún prejuicio de principio a la validez de los conocimientos en las ciencias humanas. Para Dilthey, la tarea de la conciencia histórica es una victoria que se ha de conseguir en la propia relatividad, justificando así la objetividad del conocimiento en el campo de las ciencias humanas. Pero ¿cómo legitimar esta pretensión de objetividad de la conciencia histórica en despecho de su modo de ser condicionado y limitado, y en oposición incluso a todas las otras formas cognitivas que conocemos por la historia, formas siempre relativas a una perspectiva determinada?

Según Dilthey, esta legitimación no puede residir en saber absoluto de Hegel. Este saber absoluto hegeliano es una autoconciencia actual que reúne la totalidad de las fases del devenir del espíritu. ¿Qué es si no la pretensión de la conciencia filosófica de contener en sí toda la verdad de la historia del espíritu, tesis rechazada precisamente por una visión histórica del mundo? Nos es preciso reconocer una *experiencia* histórica puesto que la conciencia humana no es una inteligencia infinita en la cual todo estará simultáneamente presente. Por principio, para una conciencia finita e histórica, la identidad absoluta de la conciencia y del objeto es algo fuera de alcance: se halla siempre sumergida en las influencias históricas. Pero ¿en qué consiste entonces su privilegio de poderse superar y volverse capaz de un conocimiento histórico objetivo?

He aquí la respuesta de Dilthey: tan impenetrable como sea el fundamento de la vida histórica, esta vida no existe sin poder comprender históricamente su posibilidad de tener un comportamiento histórico. Desde la llegada de la conciencia histórica y su victo-

ria, esto se encuentra ante una nueva situación. *De ahora en adelante*, esta conciencia no es simple y únicamente expresión irreflexiva de la vida real. Deja de juzgar todo lo que ha sido transmitido en la medida de la comprensión que tiene de su propia vida, y deja también de establecer así la continuidad de una tradición. Esta conciencia histórica sabe ahora colocarse en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de su propia historia. *La conciencia histórica es un modo de conocimiento de sí.*

Se nos propone, pues, comprender la aparición y génesis de una conciencia científica mediante un análisis de la esencia del conocimiento de sí. Pero enseguida saldría a la luz el fracaso filosófico de Dilthey en lo que concierne al problema que él mismo había escogido.

* * *

El punto de partida de Dilthey es que la vida comporta en sí misma la reflexión. Es a G. Misch a quien compete el mérito de haber sacado a la luz la orientación de Dilthey hacia una filosofía de la vida. Así pues, esta orientación tiene como fundamento la idea de que toda vida comporta, en cuanto tal, un saber. Incluso la familiaridad íntima que caracteriza lo vivido entraña un tipo de retorno de la vida sobre sí misma. «El saber está ahí; está, sin reflexión, ligado a la vida»[9], dice Dilthey. Es la misma reflexividad inmanente de la vida que, según Dilthey, está en la base de la experiencia vivida que tenemos del significado. La experiencia del sentido en la cohesión de la vida no es posible más que si se libera de la «persecución de sus

[9] Vol. VII, p. 18.

objetivos» vitales; esta reflexión no es posible más que si tomamos una cierta perspectiva, situándonos por debajo de las relaciones que establecen nuestras diferentes actividades. Dilthey subraya —y tiene razón sin duda— que esto que llamamos sentido de la vida se forma también, incluso ante toda objeción científica, en una panorámica natural de la vida sobre sí misma. Esta panorámica natural de la vida sobre sí misma se encuentra objetivada en la sabiduría de los proverbios y de los mitos, pero sobre todo en las magistrales obras de arte. El arte, en efecto, constituye el órgano privilegiado por el cual se comprende la vida, porque, situado *«en los confines del saber y de la acción»* [10], permite a la vida revelarse ella misma en una profundidad donde la observación, la reflexión y la teoría no tienen acceso.

Hay que estar prevenido para limitar el sentido reflexivo de la vida a la expresión pura que encontramos en las obras de arte. Es preciso decirlo: toda expresión de la vida implica un saber que la conforma desde lo interior. ¿Es la expresión únicamente este medio plástico del espíritu —el espíritu objetivo de Hegel— cuyo reino engloba toda forma de vida humana? En su lenguaje, en sus valores morales y en sus formas jurídicas, el individuo —el ser aislado— está siempre más allá de su particularidad. El medio ético en el que vive y en el cual él se comunica constituye algo «sólido» que le permite orientarse en despecho de la contingencia un poco vaga de sus impulsos subjetivos. Consagrarse a los designios comunes, consagrarse a una actividad para la comunidad, esto es lo que libera al hombre, dice Dilthey, de su particularidad y de su ser efímero.

Esto hubiera podido ser aceptado todavía por Droy-

[10] Vol. VII, p. 207.

sen, pero toma en Dilthey un relieve muy particular. «*Investigar las formas sólidas*»[11]: he ahí, según Dilthey, la tendencia vital de nuestra vida, tendencia presente en la contemplación y en las ciencias, no menos en la reflexión que implica siempre la experiencia práctica. Se comprende, pues, que en la perspectiva de Dilthey la objetividad del conocimiento científico, no menos que la reflexión meditativa de la filosofía, sea como un desarrrollo de las tendencias naturales de la vida. Lo que dirige las reflexiones de Dilthey no es pura y simplemente una adaptación superficial del método de las ciencias humanas a los procedimientos de las ciencias naturales, sino el descubrimiento de algo que es auténticamente común en los dos métodos. Pertenece a la esencia del método experimental sobrepasar las contingencias de una observación subjetiva, y por ello rehúsa descubrir las leyes de la naturaleza. Sobrepasar metódicamente las contingencias de una perspectiva puramente subjetiva y realizar así un conocimiento histórico y objetivo, tal es la aspiración profunda de las ciencias humanas. Y para acabar reconocía a la reflexión filosófica una intención y un sentido análogos, al menos cuando renuncia a la pretensión de un conocimiento puro por el análisis de los conceptos y «*se objetiva a sí mismo a título de hecho humano e histórico*»[12].

La posición de Dilthey, basada enteramente en la relación entre la vida y el saber, resiste perfectamente a la objeción idealista que la tacha de «relativismo histórico». Arraigar la filosofía en el hecho primordial de la vida es abandonar la búsqueda de un simple sistema no contradictorio de enunciados y de conceptos. El papel que ocupa en toda la vida la meditación [*Besinnung*]

---

[11] Vol. VII, p. 347.

[12] Vol. V, pp. 339 ss.; cfr. vol. VIII.

—toma de conciencia, reflexión— debe valer también, según Dilthey, para la reflexión filosófica. Es una Autorreflexión [*Selbstbesinnung*] que perfecciona la reflexividad de la vida; la filosofía desde entonces se debe comprender como una objetivación de la vida. La filosofía deviene así una «filosofía de la filosofía», pero seguramente no con el sentido ni con las pretensiones que le atribuía no hacía mucho tiempo el idealismo. Esta reflexión no tiene por programa construir partiendo de la unidad de un principio especulativo la sola y única filosofía posible, sino que sigue la vía de la autorreflexión histórica. Y, en este sentido, no está en modo alguno afectada por la acusación de relativismo.

Dilthey, es cierto, no dejaba de preocuparse por este problema del relativismo y meditaba mucho sobre la cuestión de saber cómo asegurar la objetividad en el interior de todas esta relatividades, cómo concebir la relación de lo finito con lo absoluto. «Nuestra tarea consistiría —decía él— en explicar cómo los valores relativos de una época pueden adquirir un alcance en cierta medida absoluto» [13]. Sin embargo, buscamos en vano en Dilthey una respuesta efectiva a este problema del relativismo. Y esto menos porque él no ha encontrado una respuesta auténtica que porque, en último término, este problema no tocaba el verdadero centro de su pensamiento. En efecto, en el desarrollo de la *Autorreflexión* histórica que traía a Dilthey de relatividad en relatividad, se sentía siempre en la ruta de lo absoluto. En este sentido, E. Troelsch resumía muy bien la obra de Dilthey por la fórmula: «de la relatividad a la totalidad». La expresión corresponde perfectamente a la fórmula del mismo Dilthey: «ser conscientemente un ser condicionado» [14]. Es evidente que

[13] Vol. VII, p. 290.
[14] Vol. V, p. 364.

esta fórmula condensa una crítica explícita del idealismo por el cual la verdad o la culminación de la conciencia es real en tanto que conciencia infinita, es decir, espíritu absoluto.

Pero, al considerar las meditaciones que no acababa de retomar a propósito de la objeción de relativismo, se percibe rápidamente que no culminaba con claridad el alcance antiidealista de su filosofía inspirada por el problema de la «vida». Cómo explicar, en efecto, de otra manera el hecho de que Dilthey no haya remarcado el motivo intelectualista de la objeción de relativismo, intelectualismo incompatible no sólo con el alcance último de su filosofía de la vida, sino ya con el punto de partida que había elegido: la inmanencia del saber en el seno de la vida misma.

La razón profunda de esta inconsecuencia en el seno del pensamiento de Dilthey reside sin duda en su *cartesianismo* latente. Sus reflexiones histórico-filosóficas en orden a fundamentar las ciencias humanas no pueden ser ciertamente conciliadas con el punto de partida de su filosofía de la vida. Exigía de su filosofía que se extienda a todos los campos de investigación donde «la conciencia, por una actitud reflexiva y dubitativa, se liberará de la empresa de los dogmas autoritarios y aspirará a un saber verdadero» [15]. Nos parece que esta afirmación refleja adecuadamente el espíritu de la ciencia y de la filosofía moderna en general. Igual que no se pueden olvidar las resonancias cartesianas que comporta. Y sin embargo, cosa curiosa, Diltey lo aplica en un sentido diferente: «Por todo y siempre, la vida conduce a reflejar sobre aquello que se coloca en ella, la reflexión conduce a la duda, y la vida no puede resistir en la duda más que persiguiendo el pensamiento hasta adquirir un saber

[15] Vol. VII, p. 6.

válido»[16]. Esta cita muestra bien que en realidad no se trata para Dilthey, como para los epistemólogos de estilo cartesiano, de quebrantar los prejuicios filosóficos, sino que es la vida real en su totalidad —la tradición moral, religiosa y jurídica, etc.— la que debe provocar la reflexión y reclama un orden racional nuevo. En este texto, Dilthey entiende por «saber» y «reflexión» otra cosa distinta que la simple inmanencia del saber en la vida, inmanencia universal de la cual hemos hablado más arriba. En efecto, las tradiciones vivas, como la tradición moral, religiosa y jurídica, son siempre tributarias —y sin reflexión— del saber que la vida posee ella misma espontáneamente. Ya hemos señalado con ello que, dedicándose a la tradición, el individuo se eleva al nivel del espíritu objetivo. Estaremos, pues, de acuerdo con Dilthey para decir que la influencia que ejerce el pensamiento sobre la vida «brota de una necesidad intrínseca de encontrar en el interior de las variaciones inconsistentes de las percepciones sensibles, deseos y afecciones, algo sólido, haciendo posible un comportamiento estable y armonioso»[17]. Pero esto se efectúa precisamente por las objetivaciones del espíritu tales como la moral, el derecho positivo y la religión, ligando al ser particular con la objetividad de la sociedad. He aquí, pues, lo que es incompatible con la filosofía de la vida de Dilthey: que reclama al mismo tiempo para todas las objetivaciones del espíritu una toma de posición «*reflexiva y dubitativa*» que reemplaza un trabajo de orden «científico». Aquí Dilthey continúa adherido al ideal científico de la filosofía de las luces. Así pues, esta filosofía de las luces concuerda tan poco con la meditación [*Besinnung*] inmanente de la vida, que es

[16] Ibíd.
[17] Ibíd.

precisamente a su intelectualismo y a su dogmatismo a los que se opone, en principio, lo más radicalmente la filosofía de la vida de Dilthey.

De hecho, la certeza a través de una duda es profundamente diferente de esta otra certeza —inmediata aquélla— que poseen en la vida los fines y los valores que allí se presentan a la conciencia con una pretensión absoluta. Hay una diferencia decisiva entre esta certeza aprehendida en el seno de la vida y la certeza de la ciencias. La certeza obtenida en las ciencias posee siempre una resonancia cartesiana; es el resultado de un método crítico. Ésta pone en duda las opiniones recibidas con el fin de adquirir por un nuevo examen su confirmación o su rectificación. A buen seguro se habla aquí de una duda metódica. Por el artificio de la duda hiperbólica, por una experiencia análoga a la del laboratorio, Descartes propone demostrarnos en sus célebres meditaciones el *fundamentum inconcussum*: la conciencia de sí. De igual forma, una ciencia metódica duda por principio de todo aquello que se pudiera dudar para llegar así a la certeza de sus conocimientos. Ahora bien, es característico del pensamiento de Dilthey no diferenciar entre esta duda metódica y la duda que invade la razón espontáneamente. Para Dilthey, la certeza científica no es más que la culminación de esta certeza que reina en el seno de la vida. Esto no quiere decir que Dilthey no haya experimentado la incertidumbre de la vida en todo el peso que le da la historicidad concreta. Más bien al contrario, cuanto más se consagraba concienzudamente en las ciencias modernas, más comprobaba ciertamente la tensión entre la tradición de sus orígenes, y los poderes históricos que la vida moderna tiene liberados. Su investigación de algo —como él dice— de «solidez» se explica precisamente por un tipo de instinto de defensa que se ha desarrollado en él a la vista

de la pavorosa realidad de la vida. Pero, para vencer la incertidumbre de la vida, espera encontrar algo sólido en la ciencia y no en la seguridad que podría ofrecer la experiencia de la vida misma.

El proceso personal de secularización que hace de Dilthey —el estudiante de teología— un filósofo, puede ser puesto en paralelo con el proceso histórico del nacimiento de las ciencias modernas. Al igual que las ciencias naturales nos introducen en los secretos de la naturaleza una luz limitada y, sin embargo, segura, se opone al presente en los misterios de la vida el poder científicamente desarrollado de «comprender». La filosofía de las luces se realiza en la conciencia histórica.

* * *

Es partiendo de allí como se comprenderá en qué medida Dilthey es deudor de una hermenéutica romántica. Esto oculta la diferencia esencial que hay entre la experiencia histórica y el conocimiento científico, es decir, permite despreciar la historicidad esencial del modo de conocimiento de las ciencias humanas y reordenarlas en la metodología de las ciencias de la naturaleza. Así, Dilthey mantiene, por ejemplo, para las ciencias humanas, un ideal de objetividad que no puede servir más que para asegurarse un rango igual al de las ciencias exactas. De ahí también el uso frecuente que Dilthey quiere hacer del término «resultados» y su preferencia por las descripciones metodológicas, uso y preferencia que sirven a un mismo fin. En esto, la hermenéutica romántica le es útil porque también desconocía la naturaleza histórica de la experiencia que está en la base de las ciencias humanas. Ella parte, en efecto, del presupuesto de que el objeto propio de la comprensión es el texto por descifrar y comprender,

y que todo reencuentro con un texto es un reencuentro del espíritu con él mismo. Todo texto es bastante extraño para plantear un problema y, por tanto, bastante familiar para que, en principio, la posibilidad de descifrar el sentido esté asegurada incluso cuando no se sabe al comienzo del texto el hecho de que es texto, escrito, es decir, espíritu.

Como se puede ver en Schleiermacher, la hermenéutica tiene como modelo la comprensión recíproca que se consigue en la relación entre el yo y el tú. Comprender un texto comporta la misma posibilidad de adecuación perfecta que la comprensión de un tú. Lo que indica el autor se ve inmediatamente por su texto: el texto y el intérprete son absolutamente contemporáneos. He aquí, pues, el triunfo del método filológico, aprehender el espíritu pasado como presente, recibir lo extraño como familiar. Es evidente desde entonces que, en detrimento de la diversidad de métodos, la «diferencia» con las ciencias naturales no es sólo una, ya que, aquí y ahí, es a un objeto ya presente al que nosotros dirigimos nuestras cuestiones, a un objeto que contiene toda la respuesta.

Desde este punto de vista, Dilthey reemprende la tarea que se había asignado: justificar epistemológicamente las ciencias humanas concibiendo el mundo histórico como un texto por descifrar. Afirmación que resume bien la posición de la «escuela histórica». Ya Ranke asignaba como tarea sagrada en el historiador descifrar los jeroglíficos de la historia. Pero Dilthey va más lejos. Que la realidad de la histórica tenga un sentido tan transparente que pueda ser descifrado como un texto, esto no vale más que para el intérprete que reduce la historia a la historia del espíritu. Es Dilthey mismo quien saca esta consecuencia y reconoce de hecho incluso su filiación por relación a la filosofía del espíritu de Hegel. Y mientras que la hermenéutica

romántica de Schleiermacher ambicionaba ser un instrumento universal del espíritu, pero se acercaba con la ayuda de este utensilio a expresar la fuerza salvadora de la fe cristiana, para la *Fundamentación* diltheyana de las ciencias humanas en compensación, la hermenéutica es el *telos* de la conciencia histórica. Sólo existe para ella una única especie de conocimiento de la verdad: el que *comprende la expresión* y, en la expresión, la vida. En la Historia nada es incomprensible. Todo se comprende ya que todo se asemeja a un texto. «*Como las letras de una palabra, la vida y la historia poseen un significado*»[18], decía Dilthey. Consecuentemente, el estudio de pasado histórico es concebido no como experiencia histórica, sino como *desciframiento*. He aquí lo que constituye una diferencia importante entre las concepciones de Dilthey y los planteamientos de la hermenéutica romántica que las vinculaciones del primero a éste no deben disimularlo.

Ahora bien, la experiencia histórica se define por la adquisición histórica de donde ella procede y por la imposibilidad donde se encuentra de arrancarla de este origen: no será, pues, nunca un método puro. Habrá siempre un cierto medio de deducir de esta experiencia las reglas generales, pero el sentido metodológico de este trámite impide que se saque una ley propiamente dicha y que se subsuma de ahora en adelante de una manera unívoca el cunjunto de casos concretos dados. La idea de reglas de experiencia exige siempre —las reglas son lo que son por su uso— que se *aprueben* con el uso. Esto es lo que permanece válido, de una forma general y universal, para los conocimientos que tenemos en las ciencias humanas. No esperaron nunca una «objetividad» distinta de la que comporta toda experiencia.

---

[18] Vol. VII, p. 291.

El esfuerzo de Dilthey para comprender las ciencias humanas por la vida, y ello comenzando por la experiencia vivida, no está nunca verdaderamente conciliado con el concepto cartesiano de ciencia, del cual no se había deshecho. Ha podido subrayar tanto como quería las tendencias contemplativas de la vida misma, la atracción de este algo de «solidez» que la vida comporta; su concepto de objetividad tal como lo reducía a la objetividad de los «resultados» permanece apegado a un origen diferente de la experiencia vivida. Ésta es la razón por la que no se puede resolver el problema que se había elegido: justificar las ciencias humanas, con el fin expreso de restituirlas iguales a las ciencias naturales.

III. MARTIN HEIDEGGER Y EL SIGNIFICADO DE SU «HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD» PARA LAS CIENCIAS HUMANAS

Entretanto, la investigación fenomenológica, tal como fue inaugurada por Husserl, ha quebrantado las trabas del metodologísmo neokantiano. Husserl retornó a la dimensión de la vida vivida un tema de investigación absolutamente universal, sobrepasando así el punto de vista que se limitaba a la problemática puramente metodológica de las ciencias humanas. Sus análisis del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y de esta constitución anónima de todo sentido y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia, han mostrado definitivamente que el concepto de objetividad representado por las ciencias no expresa más que un caso particular. La oposición entre naturaleza y espíritu es una oposición que hay que revisar: ciencias naturales y ciencias humanas deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal. Esta comprensión es sólo para satisfacer la exigencia de una *Selbstbesinnung* (autorreflesión) de la filosofía.

Con estos descubrimientos de Husserl, Heidegger da, a la luz de la cuestión del ser que él renueva, un sentido más radical todavía. Sigue a Husserl en que para él es necesario separar, como Dilthey, el ser his-

tórico del ser de la naturaleza, para legitimar en el plano de la teoría del conocimiento la especificidad metodológica de las ciencias históricas. Todo lo contrario, el mundo del conocimiento que es el de las ciencias naturales es una especie de derivado de la comprensión que, como dice Heidegger en *Ser y Tiempo*: «*se ha aplicado a la tarea legítima de aprehender las cosas (Vorhandene, el ente "subsistente") en tanto justamente que ellas son esencialmente incomprensibles*»[19]. Para Heidegger, comprender, la comprensión, no es sólo un ideal del conocimiento en el cual debía resignarse el espíritu que envejece —como para Dilthey—, tampoco el ideal de método para la filosofía, como Husserl. Al contrario, el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo. Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en «saber-ser» y «posibilidad».

En el fondo del análisis existencial del estar-ahí de Heidegger, con las numerosas perspectivas nuevas que implica para la metafísica, la función de la hermenéutica en las ciencias humanas nos aparece también con una luz totalmente nueva. Cuando Heidegger resucita el problema del ser bajo una forma que va más allá de toda metafísica tradicional, se asegura al mismo tiempo una posición radicalmente nueva frente a las aporías clásicas del historicismo: su concepto de comprensión tiene un peso *ontológico*. Así, la comprensión no es sólo una operación en el sentido inverso y ulterior a la operación de la vida constituyente, sino el modo de ser original de la vida humana misma. Mientras que, partiendo de Dilthey, Misch descubre en la

[19] Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927, p. 153.

distancia libre de sí una de las posibilidades fundamentales de la vida, posibilidad sobre la que el fenómeno de la comprensión debe estar fundado. Heidegger, partiendo de Dilthey, va más lejos, llega a ser el iniciador de una reflexión ontológica radical y desarrolla toda comprensión como pro-yecto (*Entwurf*). La comprensión es el movimiento mismo de la «trascendencia».

Ciertamente para la hermenéutica tradicional las tesis heideggerianas suenan a una auténtica provocación. El verbo alemán *verstehen* («comprender») posee dos sentidos: en primer lugar, el mismo sentido que en francés cuando decimos, por ejemplo, «comprendo el significado de algo»; *a continuación* también significa «conocerse allí alguna cosa». Demos un ejemplo para este último caso: «*er versteht sich* nicht *auf* das Lesen» se traduce en francés: «al hacer una lectura él no *se conoce allí*», es decir, él no «sabe» leer. El verbo «*verstehen*» significa en otros términos, más allá de su primer sentido, un «saber hacer», un «poder», una «capacidad de» realizar satisfactoriamente una tarea en el nivel práctico. Pero, según este último sentido, se distingue —parece— por esencia de la comprensión que se obtiene por un conocimiento en las ciencias. Y sin embargo, mirarlo allí, más de cerca, se encuentra cuando hay incluso algo común. En los dos casos, hay un acto de conocer, un «*conocerse* en algo», un «*saber* como reencontrar*se en ello*». Quien comprende un texto —por no hablar incluso de una ley— no se proyecta únicamente en el esfuerzo de comprensión hacia un significado, sino que adquiere por la comprensión una libertad de espíritu inédita. Ello implica numerosas y nuevas posibilidades, como interpretar un texto, ver las relaciones escondidas que oculta, sacar conclusiones, etc.: todas las cosas que definen precisamente aquello que queremos decir

hablando de la comprensión o del conocimiento de un texto. De una manera parecida, aquel que «se conoce» en mecánica, o bien aquel que se conoce en tal oficio, como, por ejemplo, el sabio que se conoce en hermenéutica, sabe bien cómo «aprehenderse». Así pues, si incluso parece perfectamente evidente que la comprensión simplemente práctica de un fin racional posee otras normas que la comprensión de un texto o de alguna otra expresión de la vida, resultará no menos verdadero que todas las comprensiones se reduzcan finalmente al nudo común de un «sé cómo me aprehenderé allí», es decir, en una comprensión de sí, con relación a algo de otro.

De una manera parecida, comprender un gesto o una expresión mímica es más que aprehender directamente su significado inmediato, es descubrir esto que está escondido en el alma y es aprender cómo desde ellos debemos «tomarnos en ello». Se dirá justamente en el punto de vista del caso que se acaba de enumerar que realizar una comprensión es formar un proyecto de la propias posibilidades.

La historia lexicológica del término alemán *verstehen* confirma este resultado. El significado primitivo de la palabra parece ser aquel que había en el antiguo lenguaje jurídico que utilizaba la expresión «comprender una *causa*» en el sentido de «defender la causa de una parte en el tribunal». Que más tarde el empleo de la palabra haya evolucionado en el sentido que hoy nos es familiar, se ve claramente por el hecho de que la defensa de una «causa» significa necesariamente que se la asume —que se la comprende— hasta el punto de no perder pie ante ningún argumento posible esgrimido por el adversario.

* * *

Teniendo esto en cuenta, se ve fácilmente que la hermenéutica tradicional restringía demasiado el horizonte de los problemas que se vinculaban a la idea de comprensión. Bajo esta óptica, la iniciativa tomada por Heidegger en un plano mucho más amplio que el de Dilthey, será particularmente fructífera en aquello que concierne a nuestro problema de la hermenéutica. Ciertamente, Dilthey rechazaba los métodos naturalistas en las ciencias humanas, y Husserl, como sabemos, tachaba de absurda la aplicación del concepto naturalista de objetividad en las ciencias humanas, mostrando la relatividad básica que implica todo tipo de mundo, todo tipo de conocimiento histórico. En Heidegger asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica, fundada sobre la existencia humana que está orientada esencialmente hacia el futuro.

Al haber reconocido el tributo que paga el conocimiento histórico a la estructura proyectiva del estar-ahí, nadie pretenderá poner en duda los criterios inmanentes de esto que llamamos conocimiento. El conocimiento histórico no es un tipo de proyecto de planificación, ni extrapolación de fines queridos, ni todavía la disposición de las cosas según el buen querer, prejuicios vulgares o sugestiones de un tirano, sino que se trata de una *mensuratio ad rem*. Aquí la *cosa* no se entiende en el sentido de *factum brutum*: no se trata de ningún ente «subsistente» (*bloss vorhanden* en sentido heideggeriano), no se trata de un ente constatable o mensurable instrumentalmente, sino aquella relativa al modo de ser del estar-ahí humano. Únicamente, lo importante es comprender muy bien esta afirmación tantas veces repetida. Esto no significa de ningún modo que el cognoscente y lo conocido sean modos de ser homogéneos, y que el método de las ciencias humanas se fundamente en esta homoge-

neidad. Esto haría de lo «histórico» una psicología. La correlación común que posee el conocimiento y lo conocido, este tipo de afinidad que liga el uno al otro, no se fundamenta en la aquivalencia de su modo de ser, sino sobre *esto que es* este modo de ser. Esto significa que ni el cognoscente ni lo conocido están «ónticamente» y simplemente «subsistentes», sino que son «históricos», es decir, que tienen el modo de ser de la historicidad.

Como dice Yorck, «*todo depende de la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico*»[20]. Cuando Yorck nos muestra la oposición que separa la homogeneidad de ser de la afinidad —aquello que distingue a la *Zugehörigkeit* de la *Gleichartigkeit*—, evidenciará el problema que desarrollará con toda su radicalidad Heidegger. Para éste, el hecho de que sólo podamos hablar de historia en la medida en que somos nosotros mismos históricos significa que es la historicidad del estar-ahí humano en su incesante movimiento de atenciones y de olvidos la condición de poder revivir el pasado. Aquello que aparecía hace poco como perjudicial en el concepto de ciencia y de método, como una manera solamente «subjetiva» de aproximar el conocimiento histórico, se coloca actualmente ante el plano de una interrogación fundamental. La afinidad (*Zugehörigkeit*) no condiciona sólo el interés histórico en el sentido de que los factores no científicos y subjetivos motiven la elección de un tema o de una cuestión: aceptando semejante hipótesis, se interpretaría el concepto de afinidad como un caso particular de una servidumbre emocional: la simpatía. Por el contrario, la afinidad con la tradición es tan originaria y esencialmente constitutiva de la finitud histórica del estar-

[20] Yorck, en *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck von Wartenburg 1877-1897,* 1923, p. 191.

ahí como el hecho de que este estar-ahí es siempre en proyecto hacia sus posibilidades futuras. Sobre este punto Heidegger subraya justamente que los dos momentos del «estar-arrojado» (*Geworfenheit*) y del «pro-yecto» (*Entwurf*) deben ser pensados siempre conjuntamente. Así, no hay ninguna comprensión o interpretación que no implicase la puesta en obra de la totalidad de esta estructura existencial, al suponer incluso que la intención del conocimiento no sobrepasa una lectura simplemente literaria de un texto o de tal o cual acontecimiento.

* * *

Estos apuntes no constituyen todavía una respuesta suficiente al problema que plantea la hermenéutica. La interpretación heideggeriana de la compresión como existencial no lo representa como el elemento más fundamental. Si la comprensión es una determinación trascendental de toda existencia, la comprensión propia de la hermenéutica recibe también una nueva dimensión y un alcance universal. El fenómeno y la problemática de la «afinidad» que la escuela histórica no sabía justificar tendrá seguidamente un significado concreto, y la tarea propiamente dicha de la hermenéutica será precisamente la de aprehender para sí este significado que es el suyo.

La estructura existencial de «pro-yecto-arrojado», fundamento de la comprensión como operación significante del estar-ahí, es la estructura que se encuentra también en la base de la comprensión tal como se efectúa en las ciencias humanas. Los lugares concretos que representan una moral o una tradición, más generalmente las condiciones históricas concretas, incluso las posibilidades futuras que ellos implican, definen el asunto del que se trata en el interior de la

comprensión propia de las ciencias humanas. El alcance de una doctrina existencial como la del «ser-arrojado» —de la *Geworfenheit*— es precisamente mostrar que el estar-ahí que se proyecta hacia su «saber-ser» futuro es un ser que desde ahora y ya *ha sido*, de modo que todos los comportamientos libres cara a cara de sí mismo tropiezan y se frenan a la vista con la facticidad de su ser. He aquí pues, en oposición a las investigaciones de la constitución trascendental de la fenomenología husserliana, el punto crucial de una «hermenéutica de la facticidad» (Heidegger). Éste es plenamente consciente de estar infranqueablemente precedido por aquello que le da la posibilidad incluso de tener un pro-yecto, pro-yecto que de hecho incluso no podría ser mas que pro-yecto finito.

La comprensión de una tradición histórica traerá consigo, ella también, y necesariamente, la huella de esta estructura existencial del estar-ahí. El problema se plantea entonces para saber cómo reconocer esta huella en la hermenéutica de las ciencias humanas. Pues, para las ciencias humanas, no puede ser cuestión de «oponer»-se al proceso de la tradición, él mismo histórico, al cual ellas deben su acceso a la historia. Distanciarse, liberarse de la tradición, no puede ser la primera preocupación en nuestros comportamientos cara a cara del pasado en el cual nosotros —seres históricos— participamos constantemente.

Por el contrario, la actitud auténtica es aquella que interpela a una «cultura» de la tradición en el sentido literal de la palabra, un desarrollo y una continuación de aquello que reconocemos como siendo el lugar concreto entre todos nosotros. Ella no se asimila evidentemente hasta que miramos en un espíritu objetivista lo que nos ha sido entregado por nuestros antepasados, es decir, como el objeto de un método científico o como si fuese algo profundamente diferente,

completamente extraño. Aquello con lo que preparamos la acogida tiene alguna resonancia en nosotros y es el espejo donde cada uno de nosotros se reconocía. La realidad de la tradición no constituye, de hecho, un problema de conocimiento, sino un fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos transmitidos.

Dicho esto, es hora de preguntarnos si la aparición de la conciencia histórica ha abierto un abismo infranqueable entre nuestra actitud científica y nuestro comportamiento natural y espontáneo en la consideración de la historia. Dicho de otra forma, la llamada conciencia histórica ¿no se equivoca cuando califica la totalidad de su historicidad como un simple prejuicio del que debe liberarse? La «ciencia sin prejuicio» —la *Vorurteilslose Wissenschaft*— ¿no participa ella misma, y aunque no lo piense, en la actitud de la recepción y de la reflexión ingenuas por las cuales el pasado se nos hace presente en tanto que tradición viva? ¿Sin otras actitudes —científicas o cotidianas— que ve *únicamente* por las exigencias que le llegan de una tradición? ¿No será preciso admitir que el significado de los objetos de investigación que recibe de una tradición está formado exclusivamente por una tradición? Incluso si un objeto histórico dado no respondía a ningún interés histórico actual, pues entonces en este caso verdaderamente extremo de la investigación histórica se confirmaría todavía que no hay objeto histórico que no se impusiera siempre con la obligación de ser interrogado originalmente como fenómeno histórico, es decir, aprehendido en un significado que no tiene nada de inmutable, sino que nunca estará determinado definitivamente.

Para proceder a una hermenéutica histórica es preciso consecuentemente comenzar sacando a la luz la oposición abstracta que yace entre tradición e investi-

gación histórica, entre historia y saber. Aquello que aportan la tradición viva, de una parte, y las investigaciones históricas, de otra, forma finalmente una unidad efectiva que no sabrá ser analizada más que como red de acciones recíprocas. Sería más justo no tomar la conciencia histórica como un fenómeno radicalmente nuevo, caso verdaderamente extremo de la investigación histórica, sino como una transformación relativa, aunque «revolucionaria», en el interior de aquello que constituye desde siempre el comportamiento del hombre cara a cara con su pasado. Se trata, en otros términos, de familiarizarse con el papel que desempeña la tradición en el interior del comportamiento histórico, y de preguntarse por su productividad hermenéutica.

IV. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO Y LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

En este punto de nuestra exposición resultará que el problema que nos preocupa muestra una conexión central con la problemática que ha desarrollado Aristóteles en sus investigaciones de ética[21]. En efecto, el problema que nos presenta la hermenéutica puede definirse mediante la siguiente pregunta: ¿qué sentido es preciso dar al hecho de que un solo y mismo mensaje transmitido por la tradición se aprehenda siempre como nuevo de forma diferente, a saber, relativo a la situación histórica concreta de aquél que lo recibe? En el plano lógico, el problema del comprender se presentará como el de un caso particular de aplicación de algo en general (el mensaje idéntico) a una situación concreta y particular. Ahora bien, la ética de Aristóteles no se interesa por el problema hermenéutico y menos todavía en las dimensiones históricas de éste, sino por el papel exacto que debe asumir la razón en todo comportamiento ético, y es este papel de la razón y del saber el que muestra analogías sorprendentes con el del saber histórico.

Criticando el intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del Bien, Aristóteles se convierte en el fundador de la Ética como disciplina independiente de la Metafísica. Mostrando que la Idea platónica de Bien

[21] En lo que sigue nos referiremos sobre todo a la *Ética a Nicómaco* y en particular al 6.º libro de esta obra aristotélica.

es una generalidad vacía de sentido, le opone *el bien del hombre*, es decir, el bien con relación a la actividad humana. Esta crítica se realiza sobre la identificación de virtud y saber, de *areté* y *logos*, tal como había sido defendida por la ética socrático-platónica. Definiendo entonces el elemento fundamental del conocimiento ético del hombre por la *Orexis*, por el «*deseo*» y por la organización de este deseo en una actitud cerrada —en una *Hexis*—, Aristóteles renueva la doctrina de sus maestros en una justa proporción. Indiquemos que, según la teoría de Aristóteles, son la repetición y el hábito los que se encuentran en la base de la *Areté*. Esto se puede ver en el significado del nombre de «Ética».

El ser ético como comportamiento específicamente humano se distingue del ser natural porque el ser ético no es simplemente un conjunto de capacidades o de fuerzas activas. El hombre, por el contrario, es un ser que sólo llega a ser lo que es y sólo se apropia de su comportamiento por lo que hace, por el cómo de su acción. Es en este sentido en el que Aristóteles distingue el campo del *Ethos* del campo de la *Physis*. El campo ético, aunque él no esté desprovisto de toda regularidad, se opone en razón del carácter cambiante de los preceptos humanos al campo de la naturaleza, lugar de leyes estables.

La cuestión que en este momento se plantea Aristóteles concierne a la posibilidad de un conocimiento filosófico del hombre en tanto que ser ético, y él se pregunta al mismo tiempo qué función debe desempeñar el saber en la constitución de los comportamientos éticos. Si, en efecto, el hombre recibe el bien, su *propio* bien, en una situación práctica concreta, la tarea que lleva a cabo un saber ético es la de llegar a ser aquello que esta situación le reclama en lo justo. Se dirá lo mismo afirmando que la tarea propia de la con-

ciencia ética es la de medir una situación concreta a la luz de exigencias éticas más generales. El reverso de la medalla es que un conocimiento *general*, no sabiendo cómo aplicarse a una situación concreta, amenaza, en razón de su generalidad, oscurecer el sentido de las exigencias concretas que una situación de hecho podría plantearle. No queremos únicamente decir por ello que el aspecto metodológico de una ética filosófica esté lejos de ser una cosa simple, sino sobre todo que, en este sentido, todo método filosófico comporta él mismo ya un cierto problema ético. En oposición a la teoría plátonica de la *Idea* de Bien, Aristóteles subraya vigorosamente que no es cuestión de querer alcanzar en el campo de la ética una precisión de un grado tan elevado como en matemáticas; para las situaciones humanas donde se encuentra esto sería incluso faltar a su fin. Se trata de ordenar los elementos de un problema ético según sus líneas de fuerza más significativas y proporcionar así por el diseño general de los contornos, un tipo de apoyo a la conciencia ética. Al verlo de cerca, esto mismo implica en seguida un problema de moral.

En efecto, pertenece claramente a la esencia del fenómeno ético que el agente sepa no sólo decidirse a la acción, sino que deba él mismo saber y comprender cómo debe actuar, carga de la cual él no podrá nunca liberarse. Es esencial, en este sentido, que la reflexión ética contribuya a este fenómeno de clarificación y concreción de la conciencia. Entiéndase bien, en el oyente de una lección de Aristóteles, en este oyente que querría encontrar allí un apoyo para su conciencia ética, todo esto presupone una serie de cosas. Para comenzar, debe ser suficientemente maduro para no exigir del enseñante que reciba más de lo que puede dar. Expresémonos de una manera positiva: es indispensable que, por la práctica y la educación, el oyente

tenga ya formada una *habitudo* que mantenga en las situaciones concretas de su vida, *habitudo* que se confirmará y se establecerá mediante cada acción nueva.

Como se ve, conforme al principio general de Aristóteles, el método que se sigue está definido en función del objeto. Este objeto nos interesa sobre todo en orden a comprender —según la exposición que nos presenta Aristóteles en su ética— la relación entre ser ético y saber ético. Aristóteles permanece todavía socrático-platónico en este sentido en el que para él el conocimiento es un momento esencial del comportamiento ético. Es el *equilibrio* que realiza entre la herencia socrático-platónica y su concepción propia del *Ethos* lo que constituirá el tema central de nuestros análisis siguientes.

Es evidente que, tal como lo hemos expuesto más arriba, el conocimiento hermenéutico debe rechazar un estilo objetivista de conocimiento. Es más, hablando de la afinidad que caracteriza a la relación entre el intérprete y la tradición que debe interpretar, hemos visto que la comprensión constituye ella misma un momento del devenir histórico. Así pues, el conocimiento ético tal como Aristóteles nos lo ha descrito no es únicamente un conocimiento «objetivo». Aquí, todavía, el conocimiento no se encuentra simplemente frente algo que se trata de constatar; el conocimiento se encuentra referido e investido por su objeto, es decir, por aquello que tendrá que hacer.

* * *

La distinción que establece Aristóteles entre el saber ético de la *Phronesis* y el conocimiento teórico y «científico» de la *Episteme* está particularmente claro cuando se recuerda que es el ideal de las matemáticas lo que representa a los ojos de los griegos la «cien-

cia». La ciencia, es decir, el conocimiento de lo inmutable, es conocimiento fundado sobre la demostración y que, consecuentemente, todo el mundo está en condiciones de «aprender». Oponer a este conocimiento teórico el conocimiento ético es cosa fácil. Es evidente que, en el sentido de esta distinción, las ciencias humanas son consideradas como «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que él sabe de sí mismo. Este saber que tiene el hombre de sí mismo le concierne de entrada como un ser actuante, no apunta de ninguna forma a constatar lo que es. Más bien al contrario, se relaciona con aquello que no es siempre tal como es y que puede también ser de otro modo que no esté en tal o cual momento determinado. Es así únicamente en las cosas que están de esta última forma en la que puede intervenir la acción humana.

Como se trata de un conocimiento que dirige la actividad, podremos pensar en aquello que los griegos llamaban *Techne*, el saber o la habilidad del artesano que sabe cómo fabricar tal cosa. El conocimiento ético es, pues, parecido a aquel de la *Techne*, en él «¿Sé ya perfectamente cómo debo situarme en él?». ¿Hay una similitud entre el hombre que hace de sí mismo aquello que debía hacer, y el artesano, que actúa a su gusto en función de una intención y de un plan que ha concebido primero? ¿Hay una similitud entre el hombre que, como dijimos más arriba, es un proyecto a partir de sus posibilidades —digamos ahora a partir de su *Eidos*— y el artesano que se prepara un plan intencional, un *Eidos*, y que se sabe cómo ejecutarlo en una materia? Es innegable que Sócrates y Platón han descubierto algo muy verdadero aplicando el concepto de *Tèchne* en el plano del comportamiento ético. Es evidente, en efecto, que saber ético y saber técnico tienen esto en común, que ni lo uno ni lo otro son un saber abstracto, sino que —determinando y dirigiendo la

acción— implican un saber práctico formado a la medida de la tarea concreta.

Esta última caracterización nos conduce a una distinción muy importante en ciertas condiciones. Concierne al matiz que opone las adquisiciones dadas a una técnica enseñable, en las adquisiciones que se hacen gracias a una experiencia concreta, en la práctica cotidiana. Los conocimientos transmitidos por instrucción —en un oficio manual, por ejemplo— no son necesariamente de un valor práctico superior al saber adquirido por el ejercicio. Esto no quiere decir que un conocimiento expresado anterior a la práctica (el arte) sea puramente teórico: en efecto, es también haciendo uso de este conocimiento enseñado como se adquiere la experiencia indispensable. Con razón Aristoteles nos cita el adagio de que «*Techne* ama a *Tyche* y *Tyche* ama a *Techne*», es decir, la suerte de conseguir se ofrece primero a aquel que «sabe» su oficio.

Esto que se acaba de decir no vale menos para el saber ético. Está claro que la sola experiencia, tan rica como sea, no basta para fundar un saber ético o para plantear una decisión conforme a la moral: la dirección de la conciencia moral por un saber anterior es siempre indispensable. Hay, pues, una correspondencia evidente entre el saber ético y el saber técnico. Esto nos permite presentar el difícil y urgente problema de su diferencia.

* * *

Nadie puede ignorar que hay diferencias radicales entre el saber ético y el saber técnico. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es saber cómo distinguir el saber que se tiene de sí como persona ética del saber que se tiene para fabricar algo. Para Aristó-

teles, este saber ético se distigue tanto del conocimiento técnico como del conocimiento teórico. Dice en una forma audaz y original que el saber ético es un «saber-para-sí». Por ello el saber ético se distingue claramente del comportamiento teórico de la *Episteme*. Pero ¿cómo distinguir el saber-para-sí del saber técnico?

Aquel que sabe cómo fabricar algo conoce por ello un bien y él lo conoce —lo sabe «para sí»— de una manera tal que, allí donde la posibilidad le es dada, es capaz de pasar efectivamente a la ejecución. Elige buenos materiales y medios adecuados. Lo que él ha aprendido en general, sabe cómo aplicarlo en una situación concreta. Aquel que toma una decisión ética también ha aprendido algo. Por la educación y por la formación que ha recibido, posee un conocimiento general de aquello que llamamos un comportamiento justo y recto. La función de la decisión ética consiste entonces en encontrar, en una situación concreta, aquello que es justo. En otros términos, la decisión ética está ahí para ver todo aquello que comporta una situación concreta y para colocar allí el orden. En este sentido, igual que el artesano ha decidido comenzar su trabajo, la puesta en ejecución de una decisión ética dispone de un «material» —la situación— y de la elección de los medios. Pero, entonces, la distinción que veíamos ¿no se desvanece?

Encontramos toda una serie de elementos de respuesta en el análisis aristotélico de la *Phronesis*. Como ya señaló Hegel, lo que hace precisamente la genialidad de Aristóteles es la totalidad de perspectivas tomadas en consideración en sus descripciones. Mostremos tres.

1.ª Una técnica se aprende y se puede olvidar, se puede perder un oficio. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional,

que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro. Sin embargo, el sujeto de la *phronesis*, el hombre, se encuentra ahora y ya en una situación de acción, está ya siempre y desde ahora obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de su situación concreta.

Pero, por esta misma razón, hablar de «aplicación» es cosa todavía problemática, pues no se puede aplicar más que aquello que ya se posee. El saber ético no es de nuestra propiedad a la manera como disponemos de algo, que se utilizará o no. Así, es cierto que la imagen que se forma el hombre de sí mismo, es decir, de aquello que quiere y debe ser, está constituida por ideas directrices como el derecho y la injusticia, el coraje, la solidaridad, etc.; se admitirá fácilmente una diferencia entre estas ideas y aquellas que concibe el artesano cuando se prepara un plan de trabajo. Para confirmar esta diferencia nos basta pensar cómo tenemos conciencia de lo que es «justo». Lo que es justo es totalmente relativo a la situación ética en la que nos encontramos. No se puede decir de una manera general y abstracta qué acciones son justas y cuáles no lo son: no hay acciones justas «en sí», independientemente de la situación que las reclama.

Se objetará, quizá, que, precisamente en la perspectiva de quien depende del derecho, la analogía entre la *techne* y la *phronesis* es perfecta. Se dirá que el «derecho» se define por las leyes; muy a menudo por reglas de comportamiento no codificadas pero válidas para todo el mundo. Aquello que depende del derecho, aquello que llegará a ser «justo», ¿no resulta simplemente de aplicar una ley a un caso concreto?

Reflexionando sobre ello, se verá que la idea de aplicación de la cual se sirve el objetante no es unívoca. Siempre que se considere la aplicación como afectada de una negación, bajo la forma de la no-aplica-

ción, se constata que lo que ella significa en el nivel del saber del artesano significa otra cosa muy distinta en el nivel ético. Se puede considerar que en ciertas condiciones el artesano esté obligado a renunciar a la ejecución exacta de su plan de trabajo, por estar sometido a condicionamientos externos, porque le falta un utensilio, un material, etc. Pero el hecho de que renuncie y se contente con un trabajo imperfecto no implica que su conocimiento de cosas haya aumentado o haya llegado a ser más perfecto por la experiencia del fracaso. Sin embargo, cuando se aplica una ley, la situación es enteramente diferente. Puede llegar a ello en razón de las características de una situación concreta y en la que se esté obligado a suavizar el rigor de la ley. Pero «suavizar» no es «no aplicar» el derecho que expresa la ley, ni sólo permitir un «dejar-ir» ilegítimo. Cuando se «suaviza» la ley, no es que allí se «renuncie», sino que sin este aliviamiento allí no habría verdaderamente justicia.

Aristóteles nos habla muy explícitamente de la *Epikeia* en tanto que «rectificación» o «ajuste» de la ley. Funda su concepción sobre el hecho de que toda ley comporta una cierta tensión interior en relación con las posibilidades concretas de la acción: una ley es siempre general y no puede implicar toda la complejidad concreta de un caso particular. (Notemos en el pasaje que ahí radica el problema original de una hermenéutica jurídica.) Una ley es insuficiente, no en razón de un defecto intrínseco, sino porque el mundo como campo de nuestras acciones es siempre imperfecto por relación al orden ideal representado por las leyes.

Ésta es la razón por la que en la cuestión del derecho natural Aristóteles adopta una posición matizada: para él, el derecho codificado no realiza por sí mismo las condiciones de la justicia, y ve consecuentemente

en la deliberación, en función de la equidad, una tarea jurídica importante para completar el derecho codificado. Oponiéndose vigorosamente al convencionalismo de un positivismo jurídico, distingue entre el derecho positivo y el derecho natural. Pero sería erróneo realizar esta distinción recurriendo al único criterio de eternidad e inmutabilidad, rehuyendo estas características en el derecho positivo y atribuyéndolas al derecho natural. Así pues, según Aristóteles, la idea de un derecho natural inmutable no vale más que para un mundo divino, y nos declara que, en nosotros los hombre, el derecho natural es tan cambiante como el derecho positivo. Esta teoría se confirma por los ejemplos que leemos en Aristóteles. Considera que —la idea viene de Platón—, si por naturaleza la mano derecha es mucho más fuerte que la mano izquierda, nada impide, sin embargo, que, entrenándola, la mano izquierda llegue a ser tan fuerte como la otra. Otro ejemplo: las medidas del vino son en todos lugares idénticas; en la compra, sin embargo, son —según toda apariencia—, más pequeñas que en la venta. Aristóteles no entiende por ello que el vendedor engañe regularmente al comprador, sino que cada aplicación concreta de la ley implica que no es injusto tolerar un cierto juego en la exactitud.

Se sigue de ello que, según Aristóteles, la idea de derecho natural desempeña únicamente una función crítica. Nada autoriza a hacer un uso dogmático atribuyendo, por ejemplo, la inviolabilidad del derecho natural a contenidos jurídicos concretos y determinados. Su uso no es legítimo más que cuando un derecho nos parece irreconciliable con la justicia. El derecho natural tiene como tarea conducirnos, en función de la equidad, a una solución más conformada a la justicia.

Lo que acabamos de mostrar, a propósito del concepto de derecho, es en principio válido para el con-

junto de los conceptos de que dispone el hombre para determinar lo que debería ser. Estos conceptos no están fijados en el firmamento como las estrellas: lo que son, no lo son más que en una situación concreta en la que nos encontramos. Así, para determinarlos, es preciso restituirlos al uso y a la aplicación que hace de ellos la conciencia ética.

2.ª Lo que acabamos de decir entraña también una diferencia de relaciones conceptuales entre el fin y los medios, en el saber ético, por un lado, y en el saber técnico, por otro.

Notemos para comenzar que, contrariamente a lo que sucede en el nivel de la técnica, la finalidad del saber ético no es la de una «cosa particular», sino que la finalidad misma determina *toda* la rectitud ética de la vida en su conjunto. En otro sentido, y éste es más importante todavía, la actividad técnica no exige que los medios que le permiten alcanzar un fin sean *sopesados* de nuevo por el sujeto en persona que practica esta actividad: «se conoce en ello». Y, ya que semejante posibilidad está en principio excluida para el saber ético, se sigue que se caracteriza el campo de la ética como un campo donde el saber técnico cede su puesto a la deliberación y a la reflexión. Pero es mejor mostrarlo en un aspecto positivo: en todas las situaciones, la conciencia ética es la que, sin disponer en principio de conocimientos totalmente comprobados, es necesariamente la única responsable de sus decisiones. El saber ético no mantiene ningún tipo de consejo con nadie más que consigo mismo. Todo el problema se resume en el hecho de que no se tiene conciencia de los medios justos más que realizando el fin, y esto ante todo porque los fines mismos no se dan nunca como si estuviesen perfectamente determinados. Esto es lo que explica también que hablando de la *Phrone-*

sis, Aristóteles oscile constantemente entre el conocimiento de los fines y el conocimiento de los medios.

Vimos que no hay un uso dogmático del derecho natural, menos aún de la ética. Cuando Aristóteles nos describe las formas concretas de un comportamiento equilibrado en cuanto a la elección de medios válidos, se apoya ante todo sobre la conciencia ética que modela desde el interior de las exigencias éticas una situación concreta. El saber ético que se orienta por sus ideas es el mismo saber que debe responder a las exigencias momentáneas de una situación dada. Tampoco se puede hablar nunca, cuando se trata de fines éticos, en términos de oportunidad de los medios; la rectitud ética pertenece esencialmente a la validez ética de los fines. Reflexionar sobre los medios es *eo ipso* un compromiso ético.

Así pues, el «*saber-para-sí*» del cual nos habla Aristóteles es precisamente esta aplicación perfecta que se desarrolla como «saber» en la intimidad de una situación dada. Aunque tan sólo sea un «saber» de lo actualmente dado en el que se realiza un saber ético; no se trata del «saber» que se da en el orden de las intuiciones sensibles. Así pues, aunque es necesario que se preste oídos a lo que exige la situación, su percepción no es una percepción bruta y sin significado. Es una percepción ética donde la situación nos aparece como situación-de-nuestras-acciones y a la luz de aquello que es «justo». La conciencia que tenemos de la situación es una conciencia de un acto que resuelve en la situación.

Ver aquello que es justo no es lo contrario del error o de la ilusión, sino de la ceguera. En otros términos, sumergido por las pasiones, el hombre no ve únicamente aquello que es justo o injusto. Pierde el control de sí mismo, no se orienta por el bien pues experimenta la dialéctica de las pasiones.

Llamamos saber ético a este que engloba de una forma tan original nuestro conocimiento de los fines y de los medios y se opone precisamente desde este punto de vista a un saber puramente técnico. Por ello no tiene ya ningún sentido distinguir entre saber y experiencia, siendo ya el mismo saber ético una especie de experiencia. Se trata de una forma absolutamente originaria de experiencia, y quizá todas las otras experiencias no constituyen más que formas derivadas, no originarias, por relación a ella.

3.ª El «saber-para-sí» de la reflexión ética implica efectivamente una relación consigo mismo absolutamente extraordinaria. Es esto lo que nos enseñan los análisis aristotélicos de las variantes de la *Phronesis*.

Al lado de la *Phronesis* se encuentra el fenómeno de la «comprensión» en el sentido de la *Synesis* [discernimiento comprensivo]. Es una modificación intencional del saber ético cuando es cuestión de un saber no sólo para mí, sino para el otro. Comporta un apreciación ética en el sentido de que se coloca por ella misma en la situación donde debe actuar el otro. Aquí todavía no se trata de un saber en general, sino de su concreción animada por la actualidad del momento. Por otro lado, el hecho de «vivir en sintonía» con alguien no manifiesta su carga ética más que por el fenómeno de la «comprensión». La comprensión de otro, como fenómeno originario, no es sólo el conocimiento técnico del psicólogo, o la experiencia de todos los días que posee igualmente el pícaro o el espabilado. Supone un compromiso por una causa justa, compromiso que descubre quién se pone en el lugar del otro. Esto se concreta en el fenómeno del «consejo moral». Sólo se recibe y sólo se da aquello que llamamos un «buen consejo» únicamente entre amigos. Indico esto para subrayar que la relación que

La comprensión debe ser entendida en el sentido de una acto de existencia, y ella es, pues, un «*pro-yecto arrojado*». El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros. Hemos visto que la conciencia ética es al mismo tiempo un saber ético y un ser ético. Es una integración del saber en la sustancia de la moralidad, es la «afinidad» de la «educación» o de la «cultura» (en el sentido etimológico) de la conciencia ética y del conocimiento concreto de las obligaciones y de los fines, la que nos va a servir de modelo para analizar las implicaciones ontológicas de la conciencia histórica. Al igual que Aristóteles en un plano bastante diferente, vamos a ver que el conocimiento histórico es a la vez saber histórico y ser histórico.

Ahora es cuestión de determinar más concretamente la estructura de la comprensión que se encuentra en la base de la hermenéutica; es, como ya lo hemos visto, algo así como una «afinidad» esencial con la tradición. En este momento una regla hermenéutica tradicional viene en nuestro auxilio. Fue formulada la primera vez por la hermenéutica romántica, pero su origen se remonta a la retórica antigua. Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante.

Es el estudio de un texto en lengua extranjera el que nos servirá de ejemplo. De una forma general, antes de que comprendamos lo que en una expresión se nos dice, procedemos por una cierta estructuración previa que constituye así el asiento de la comprensión ulterior. Este proceso está dirigido por el sentido global que atisbamos, motivado por las relaciones que nos

ofrece un contexto anterior. Pero, entendámoslo bien, este sentido global puramente anticipado espera ser confirmado o rectificado para poder formar la unidad de una mirada concordante. Pensemos esta estructura de una manera dinámica; se constata enseguida que la comprensión ensancha y renueva por círculos concéntricos la unidad efectiva del significado anticipado. Es la coherencia perfecta del significado global y final el que se convierte en criterio de *la* comprensión. Cuando la coherencia falta, entonces hablamos de fracaso de la comprensión.

El círculo hermenéutico del todo y de las partes, principalmente en sus aspectos objetivos y subjetivos, ha sido ya examinado por Schleiermacher. Por un lado, todo el texto pertenece al conjunto de las obras del autor y, por consiguiente, al conjunto de la literatura de la que proviene. Por otro, si queremos captar el texto en la autenticidad de su sentido original, es preciso verlo como la manifestación de un momento creador y resituarlo en el todo del contexto espiritual del autor. Únicamente partiendo de la totalidad que no sólo forman factores objetivos, sino primariamente la subjetividad del autor, puede nacer la comprensión. En la prolongación de la teoría de Schleiermacher reencontramos a Dilthey, que nos habla de una «orientación hacia el centro» para describir la comprensión de una totalidad. He ahí cómo Dilthey aplica al conjunto de los problemas históricos el principio tradicional de la hermenéutica de que un texto debe ser comprendido por él mismo. Queda por ver, sin embargo, si la idea del círculo de la comprensión se funda en una descripción correcta.

Ahora bien, por una parte, todo esto que Schleiermacher y el Romanticismo nos aportan sobre los factores subjetivos de la comprensión no nos parece convincente. Cuando comprendemos un texto no nos

colocamos en el lugar del otro, y no se trata de penetrar en la actividad espiritual del autor; está en cuestión únicamente captar el sentido, el significado, la pretensión de aquello que nos ha sido transmitido. En otros términos, lo que aquí está en cuestión es captar el valor intrínseco de los argumentos propuestos, y captarlo de la forma más completa posible. Nos encontramos de golpe en la dimensión de la pretensión del texto, comprensible por sí misma, y sin que exija además retomar la pretensión que implica la subjetividad del interlocutor. El sentido de la investigación hermenéutica es desvelar el milagro de la comprensión y no únicamente la comunicación misteriosa de almas. La comprensión es una participación en la *pretensión común*.

Por otra parte, el aspecto objetivo del círculo hermenéutico también se podrá describir de una manera diferente a la que leemos en Scheleiermacher. Así pues, lo que tenemos *en común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión. Consecuentemente, este círculo no tiene en su totalidad una naturaleza puramente formal, ni desde un punto de vista subjetivo, ni desde un punto de vista objetivo. Juega, por el contrario, en el interior del espacio que se establece entre el texto y quien comprende. La intención del intérprete es la de hacerse *mediador* entre el texto y la totalidad que subyace al texto. Por consiguiente, el fin de la hermenéutica es siempre restituir y restablecer el acuerdo, colmar las lagunas.

Esto está enteramente confirmado por la historia de la hermenéutica cuando se vincula a sus líneas divisorias más importantes; San Agustín nos habla de un Antiguo Testamento que debe ser visto a través de las verdades cristianas; el protestantismo retoma esta misma tarea en la época de la Reforma; en el Siglo de

las Luces se está persuadido de que es el sentido razonable de un texto que se ofrece espontáneamente a la comprensión y que tan sólo la ausencia de semejante razonabilidad obliga a interpelarlo mediante una interpretación histórica. Resulta curioso cómo, justamente cuando el Romanticismo y Schleiermacher se convierten en artesanos en la toma de conciencia histórica, este mismo Romanticismo e incluso el mismo Schleiermacher no piensan ni siquiera atribuir a la tradición de la que han surgido el valor de un fundamento verdadero.

Todavía entre los predecesores inmediatos de Schleiermacher hay uno, el filólogo F. Ast, que se atenía a esta tarea de la hermenéutica. Según él, la hermenéutica tiene un papel mediador que desempeñar: el de establecer un acuerdo entre las tradiciones verdaderas de la Antigüedad y el cristianismo. Frente a la Ilustración, esta perspectiva crea una situaciòn nueva; en este sentido, no es cuestión únicamente de conciliar la autoridad de la tradición con la razón natural, sino poner en relación dos tradiciones diferentes. Sin embargo, Ast pretende un acuerdo intrínseco y concreto de la Antigüedad con el cristianismo, y preserva desde allí la tarea real de una hermenéutica no-formal; tarea olvidada por la época de Schleiermacher y de sus sucesores. Si el filólogo Ast ha evitado este olvido, es gracias al poder espiritual de los filósofos idealistas, y gracias a Schelling sobre todo, en el cual se había inspirado.

* * *

Actualmente, es por el análisis existencial de Heidegger como redescubrimos el sentido de la estructura circular de la compresión. He aquí lo que leemos en Heidegger: «Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerarlo. En él se

alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico»[22].

En cuanto tales, estas líneas no enuncian únicamente las exigencias que se imponen a la práctica de la comprensión. Describen la manera como procede siempre la interpretación que pretende una comprensión medida por la cosa misma. Es la primera vez que se afirma explícitamente el *sentido ontológicamente positivo* del círculo que implica la comprensión. Toda interpretación auténtica se debe prevenir contra la arbitrariedad de las ideas barrocas que afloran al espíritu y contra los límites que causan hábitos inconscientes del pensamiento. Es evidente que, para ser auténtico, la mirada investigadora debe estar dirigida a la cosa misma, y de manera que ella se aprehenda, por así decirlo, «personalmente». De igual modo, es evidente que la comprensión fiel del sentido de un texto, por ejemplo, no es únicamente el asunto de un simple deseo, más o menos vago; no es un asunto de buenas y piadosas intenciones, sino que constituye el sentido mismo del problema que designaba Heidegger por «tarea primera, permanente y última» de la comprensión interpretativa. Ahora bien, el carácter circular de la comprensión es precisamente el resultado del esfuerzo que realiza el intérprete para atenerse severamente a este programa, en despecho de los errores que podría cometer en el curso de sus investigaciones.

---

[22] Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927, p. 153.

Pensemos una vez más en la interpretación de un texto. El intérprete, tan pronto como descubre algunos elementos comprensibles, esboza un proyecto de significado para la alteridad de éste. Los primeros elementos significativos se perciben cuando se ha puesto en la lectura un interés más o menos determinado. Comprender la cosa surge ahí, ante mí, no es más que elaborar un primer proyecto que se corregirá después, en la medida en que poco a poco se vaya descifrando. Descripción que no es evidentemente más que un tipo de abreviatura ya que el proceso es cada vez más complicado: en primer lugar, sin la revisión del primer proyecto, no hay allí nada para constituir las bases de un nuevo significado. Seguidamente, pero también al mismo tiempo, los proyectos discordantes ambicionan formar una unidad de significado hasta que la «primera» interpretación se bosqueja para reemplazar los conceptos esbozados por otros más adecuados.

Es esta oscilación perpetua de perspectivas interpretativas la que Heidegger nos describe, es decir, la comprensión como el continuo proceso de formación de un proyecto nuevo. Quien así procede se arriesga siempre a caer bajo la sugestión de sus propias ofuscaciones; corre el riesgo de que la anticipación que ha preparado no esté conforme con lo que la cosa es. La tarea constante de la comprensión reside en la elaboración de proyectos auténticos y proporcionados al objeto de la comprensión. En otros términos, se trata ahí de un golpe de audacia que espera ser recompensado por una afirmación que viene del objeto. Lo que se puede calificar aquí de objetividad sería únicamente la confirmación de una anticipación en el curso mismo de la elaboración de esta última. Así pues, ¿cómo damos cuenta de que una anticipación es arbitraria y no es proporcionada a su tarea, de no ser colocándola en presencia de la cosa que le pueda permitir mostrar

su debilidad? Toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor.

Se comprenderá en estas condiciones por qué la tarea de la hermenéutica, tal como es descrita por Heidegger, no concierne únicamente a la recomendación de un método. Más bien al contrario, lo que exige no es otra cosa que una radicalización del comprender tal como cada uno, el que comprende, lo lleva ya siempre a cabo.

Para poner un ejemplo del proceso que acabo de mencionar, pensemos en las cuestiones que se presentan después del análisis de un texto antiguo o bien cuando se nos pide una traducción. Se percibe fácilmente que la empresa debe comenzar por un esfuerzo que hagamos para aprehender la manera personal que el autor tiene para servirse de las palabras y los significados en sus textos; de igual modo, sería arbitrario querer comprender un texto en función exclusivamente de nuestro vocabulario y de nuestro particular bagaje conceptual. Salta a la vista que nuestra comprensión debe estar guiada por los usos lingüísticos de la época o del autor mismo. Sin embargo, es preciso que nos preguntemos cómo puede ser realizada esta tarea *in concreto*, sobre todo en aquello que concierne a la semántica: cómo distinguir entre el lenguaje generalmente poco frecuente y el lenguaje poco frecuente propio del texto. Sólo se puede responder clarificando el hecho de que recibamos nuestra primera iniciación necesariamente del texto mismo: es la experiencia del fracaso, sea que no comprendamos nada en el texto, sea que la respuesta que ofrece contradiga nuestras anticipaciones, que despliegue la posibilidad de un uso lingüístico poco frecuente.

Lo que vale para las perspectivas implícitas de un uso lingüístico, las tendencias significativas, de las cuales están cargadas las *palabras*, es todavía más válido en lo que concierne a nuestras anticipaciones sobre el *contenido* de un texto, anticipaciones que determinan positivamente la precomprensión que de ello tenemos. Así, este caso es más complejo que el que acabamos de ver hace un instante.

Está comúnmente admitido que, cuando se habla de lenguaje ordinario, se emplean las palabras en su sentido habitual. Dando por supuesto *éste*, no se presupone *nunca* que lo pensado o, mejor, los «dichos de otro» que acaban de ser aprehendidos así, sean *de sí*, del hecho mismo de que haya sido aprehendidos, orgánicamente integrados en mi sistema particular de opiniones y expectativas. Aprehender algo que me es dicho no es todavía «aprobarlo». Está siempre sobreentendido —*para comenzar*— que yo tomo conocimiento de los «dichos de otro» sin que esto comprometa mis propias opiniones.

Esta distinción debe ser mantenida. Es preciso agregar, sin embargo, que es prácticamente inexistente que, al conocer los «dichos de otro», yo no me sienta *ipso facto* invitado a tomar posición en relación con él; y se trata incluso de acostumbrarme a sentirme invitado a una toma de posición favorable. Se ve en qué sentido vamos a poder decir que la intención hermenéutica implica siempre que desliza a una cuestión de otro orden: ¿cuál es el sentido «aceptable» de una «opinión» enunciada, el sentido «integral» de una significación? Que en una situación concreta los dos momentos no sean separables es evidente: el momento «ulterior», aquel que es *más* que un «*captar*» puro y simple, determina *de ahora en adelante* el sentido concreto del «captar» mismo, y es ahí donde va a insertarse precisamente el problema de la hermenéutica.

¿Cuáles son, en efecto, las implicaciones de esta descripción? No me hagan decir aquello que no he dicho; y yo no he dicho *nunca* que cuando escuchamos a otro, o cuando hacemos una lectura, debemos olvidar nuestras propias opiniones, o evitar formarnos una idea anticipada sobre el contenido de la comunicación. En realidad, abrirse a los «dichos de otro», de un texto, etc., implica, a partir de ahora, que están *situados* en el sistema de mis opiniones, o bien que me sitúo yo mismo por relación a ellos. Dicho de otra forma: es cierto y todo el mundo lo admite que los «dichos de otro» pueden tener «en sí» un número absolutamente abierto de sentidos diferentes (por contraste con las concordancias relativamente perfectas que presentan las palabras del diccionario). *En concreto*, sin embargo, cuando escuchamos a alguien o cuando leemos un texto, a partir de la situación donde nos encontramos, operamos una discriminación entre los diferentes sentidos *posibles* —que consideramos, *nosotros*, como posibles—, y rechazamos el resto que nos parece «absurdo en un primer momento». Esto hace que, a pesar de las fuertes presunciones que se dirigen «a la letra», demos la palabra a nuestra tendencia natural a sacrificar, calificándolo de imposibilidad, todo aquello que no rehusamos integrar en nuestro sistema de anticipaciones.

Sin embargo, la intención auténtica de la comprensión es ésta: al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos *enseñe* algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de fuera. En todo momento esta receptividad no se adquiere por una neutralidad objetivista: no es posible, ni necesaria, ni deseable, que se ponga a sí misma entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de

conciencia que, cuando designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado. Y es al realizar esta actitud cuando surge en el texto la posibilidad de aparecer en su diferenciación y en la manifestación de su verdad propia, frente a las ideas preconcebidas que le oponemos primariamente.

Las descripciones fenomenológicas de Heidegger son perfectamente correctas cuando, en el seno de los pretendidos «datos inmediatos», ponen en cuestión la estructura de anticipación constitutiva de toda comprensión. Pero esto no es todo. *Ser y Tiempo* es un ejemplo de aplicación a un caso concreto de la tarea hermenéutica universal que deriva de la estructura de anticipación característica de la comprensión. En *Ser y Tiempo* este «caso concreto» es el problema ontológico. Todavía es preciso que la cuestión que se presenta a la ontología sea presentada *concretamente*, es decir, sin hacer abstracción de la espesura de la situación hermenéutica que condiciona el sentido de la cuestión. Para poder explicar la situación hermenéutica de la «cuestión ontológica», es decir, sus «adquisiones, sus vistas previas y sus anticipaciones» implícitas, es indispensable, según Heidegger, poner la cuestión ontológica general concretamente a prueba, y por ello se dirige sistemáticamente a los momentos decisivos de la historia de la metafísica. Con toda evidencia, la gestión heideggeriana se ha hecho en función de esta tarea universal que no aparece con todas sus exigencias más que a una conciencia histórico-hermenéutica.

Por ello una necesidad se deja sentir con toda su fuerza, la de elaborar en nosotros una conciencia que dirija y controle las anticipaciones implicadas por nuestras gestiones cognitivas. Se asegura así una comprensión ciertamente válida ya que está íntimamente ligada al objeto inmediato de nuestras intenciones.

Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando reclama que «aseguremos el tema científico por un desarrollo [...] según las cosas mismas»; de ahí que ellas constituyan el horizonte de nuestra investigación.

* * *

No se nos acusará ciertamente de avanzar demasiado cuando en la prolongación de estos análisis estimamos que la conciencia histórica no es ya un proyecto libre. Es indispensable que la conciencia rinda cuenta de sus prejuicios seculares y de sus anticipaciones actuales. Sin esta purificación, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante. Sin ella nuestros conocimientos de lo históricamente otro no son más que simples reducciones; un procedimiento cognitivo que implica prejucios o anticipaciones, ideas preconcebidas sobre el método y sobre aquello que debe ser un dato histórico, nivela la experiencia y conduce inevitable a traicionar esto que es específicamente «otro».

Vamos a examinar ahora cómo valorar en el campo de investigación de la hermenéutica aquello que hemos constatado de la conciencia histórica «realizada». Sobre este punto todavía, la descripción heideggeriana del círculo hermenéutico marca un giro importante. Las teorías que preceden a la de Heidegger se sitúan por relación a un planteamiento puramente formal entre el todo y las partes. Para expresar la misma cosa desde un punto de vista subjetivo, caracterizamos el círculo hermenéutico como una dialéctica entre la «adivinación» del sentido del todo, y su explicación ulterior por las partes. Dicho de otra forma: según las teorías románticas, el movimiento circular no es un resultado, sino una forma deficiente, aunque necesaria, de la investigación. Habiendo reco-

rrido un texto en todas las direcciones y en todas sus articulaciones, el movimiento circular desaparecía finalmente a la luz de una comprensión perfecta. En Schleiermacher esta teoría de la comprensión hermenéutica encuentra su apogeo en la idea de un acto adivinatorio puro, una pura función subjetiva. Tal idea de la comprensión hermenéutica no es evidentemente de tal naturaleza que puede garantizar la inviolabilidad de lo auténticamente extraño y misterioso que se esconde en los textos. Heidegger, por el contrario, insiste vigorosamente en su descripción del círculo intelectivo sobre el hecho de que la comprensión de un texto no cesa nunca de estar determinada por el esfuerzo anticipador de la precomprensión.

Demos un paso más. Acabo de decir que toda comprensión puede ser caracterizada como un conjunto de relaciones circulares entre el todo y sus partes. La caracterización por la relación circular deber ser, sin embargo, completada por una determinación suplementaria: lo expresaría voluntariamente hablando de la anticipación de una «coherencia perfecta». Esta coherencia perfecta puede ser entendida, en primer lugar, en el sentido de una anticipación de naturaleza formal. Ella está siempre actualizándose y poniéndose en ejercicio cuando se trata de efectuar una comprensible si no se presenta efectivamente con la forma de un significado coherente. Así, por ejemplo, la intención de la lectura de un texto implica, a partir de ahora, que consideremos el texto como «coherente»; en tanto que este presupuesto no se considere insuficiente o en tanto que el mensaje del texto no se denuncie como incomprensible. Éste es entonces el instante preciso en que aparece la duda, y en que ponemos en movimiento nuestro aparato crítico. No es necesario que precisemos aquí las reglas de este examen crítico, ya que, de todas formas, su justificación nunca podría

estar separada de la comprensión concreta del texto. La guía de nuestra comprensión: la anticipación de la coherencia perfecta se muestra así estando a partir de ahora en posesión de un contenido que no es únicamente formal. En efecto, no es únicamente una unidad de sentido *inmanente* la que está presupuesta en la operación concreta de la comprensión: toda comprensión de un texto presupone que esté guiada por expectativas *trascendentes*, expectativas cuyo origen debe ser buscado en la relación entre la pretensión del texto y la *verdad*.

Cuando recibimos una carta, vemos las cosas comunicadas con los ojos del que nos escribe; pero, viendo completamente las cosas por sus ojos, no es su opinión personal sino más bien el acontecimiento mismo lo que creemos deber conocer por la carta. Mirar en la lectura de una carta los *pensamientos* de quien nos escribe y no *aquello* que él piensa contradice el sentido mismo de lo que es una carta. Incluso, las anticipaciones que implica nuestra comprensión de un documento transmitido por la historia emanan de nuestras relaciones con las cosas y no de la manera como las cosas nos son transmitidas. Al igual que creemos en las noticias de una carta porque suponemos que quien nos escribe asistía en persona al acontecimiento o está válidamente instruido, de igual manera estamos abiertos a la posibilidad de que el texto transmitido sea más auténtico en aquello que concierne a la «cosa misma» que nuestras propias hipótesis. Sólo la decepción de haber dejado hablar al texto por sí mismo y de haber desembocado en un mal resultado podría incitarnos a probar el comprender recurriendo a un punto de vista psicológico o histórico suplementario.

La anticipación de la coherencia perfecta presupone no sólo que el texto sea expresión adecuada de un pensamiento, sino también que nos transmita la verdad

misma. Esto confirma que el significado original de la idea de comprensión es el de «conocerse allí en algo», y esto no es más que un sentido derivado que significa: comprender la pretensión del otro en tanto que una opinión personal. Se llega así a la condición original de toda hermenéutica: debe ser una referencia común y comprensiva en «las cosas mismas». Es esta condición la que determina la posibilidad de que se pueda apuntar a un significado unitario y, por lo tanto, la posibilidad de que la anticipación de la coherencia perfecta sea efectivamente aplicable.

Haciendo valer el papel que desempeñan en nuestros recorridos intelectuales ciertas anticipaciones absolutamente fundamentales, es decir, *comunes* a todos nosotros, tenemos la oportunidad de precisar con mayor exactitud el sentido del fenómeno de la «afinidad», es decir, el factor tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico. La hermenéutica deber partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. Por otra parte, quien realiza una comprensión hermenéutica debe caer en la cuenta de que nuestra relación con las cosas no es una relación que «va de suyo» sin presentar problemas. Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición. Pero la tensión de la que hablamos no es como en Schleiermacher una tensión psicológica. Se trata, por el contrario, del *sentido* y la *estructura* de la historicidad hermenéutica. Ésta no es de un estado psíquico, sino de la cosa misma liberada por la tradición que es el objeto de interrogación hermenéutica. Por relación con el carácter a la vez familiar y extraño de los mensajes históricos, la hermenéutica reclama en alguna medida

una situación central. El intérprete es atraído entre su pertenencia a una tradición y su distancia hacia los objetos que son el tema de sus investigaciones.

* * *

Esta «situación hermenéutica», por la cual la hermenéutica se va a colocar a partir de ahora en el centro de las cosas, sirve para valorar un fenómeno que hasta aquí había sido muy poco cuestionado. Se trata de la *distancia temporal* y de su significado para la comprensión. Contrariamente a lo que a menudo se imagina, el tiempo no es sólo un precipicio que se debería franquear para retornar al pasado; es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces. La distancia temporal no es una distancia en el sentido en el que se habla de franquear o vencer una distancia. Éste era el prejuicio ingenuo del historicismo. Creía poder lograr el terreno de la objetividad histórica esforzándose en colocarse en la perspectiva de una época y pensar con los conceptos y las representaciones propias de la época. En realidad se trata de considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión. No es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición.

No es exagerado hablar aquí de una productividad del proceso histórico. Cada uno sabe la forma más o menos arbitraria como juzgamos cuando nuestras ideas no son aclaradas por la distancia del tiempo. Para limitarnos a un ejemplo, pensemos en la incertidumbre que caracteriza nuestras posturas estéticas frente al arte contemporáneo: se trata manifiestamente

de prejuicios no controlados que ocultan un verdadero contenido —auténtico o no— de estas obras. Los rendimientos de actualidad deben borrarse para que podamos saber si se trata de obras de arte o no y que podamos descubrir el verdadero sentido que podría hacer entrar al arte contemporáneo en una tradición continua. Esto no sucede de un momento a otro, sino que se desarrolla en un proceso indefinido. La distancia en el tiempo que produce el filtro no es una magnitud definible, sino transformada en un movimiento continuo de universalización. La universalidad purificada por el tiempo es un segundo aspecto productivo de la temporalidad. La obra de ésta consiste precisamente en poner de relieve un nuevo tipo de prejuicios. Se trata de prejuicios que no son ni parciales ni particulares, pero que constituyen por el contrario las ideas directrices fundadas de la comprensión verdadera.

Así se precisa de nuevo la tarea de la hermenéutica. Es tan sólo gracias al fenómeno de la distancia temporal y a su concepto clarificado como podría resolverse la tarea propiamente *crítica* de la hermenéutica, a saber, la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos. Es preciso limpiar la comprensión de los prejuicios que la orientan y realizar en ella la posibilidad de que «*otras* perspectivas» de la tradición se desprendan de su parte, esto es, la realización de la posibilidad de que algo pueda ser comprendido *como otro*.

Denunciar algo como prejuicio es suspenderle en su presunta validez; en efecto, un prejuicio no puede actuar sobre nosotros como prejuzgado en el sentido propio del término más que en tanto que nosotros seamos suficientemente conscientes. Pero caer en la cuenta de un prejuicio es algo que no puede lograrse mientras esté actuando: es preciso que en alguna

medida sea provocado. Ahora bien, esta provocación de nuestros prejuicios es precisamente el fruto del encuentro renovado con una tradición que estuvo quizá ella misma en su origen. Y, en efecto, esto que reclama nuestros esfuerzos de comprensión es esto que se manifiesta en principio y por él mismo en su carácter de diferente. Esto nos trae de nuevo a una constatación que ya hemos hecho más arriba, a saber, que toda comprensión comienza por el hecho de que algo nos *interpele*. Ya que conocemos ahora el significado preciso de esta afirmación, reclamamos *ipso facto* la puesta entre paréntesis de los prejuicios. Y aquí llegamos a nuestra primera conclusión: la puesta entre paréntesis de nuestros juicios en general, y naturalmente de nuestros prejuicios en particular, acabará impóniendonos la exigencia de una reflexión radical sobre la idea de *interrogación* como tal.

* * *

La esencia de la interrogación es poner al descubierto las posibilidades y mantenerlas despiertas. Veamos en qué sentido. Cuando una de nuestras opiniones o convicciones se convierte en problemática a consecuencia de un nuevo dato hermenéutico, cuando se despliega como prejuicio, no significa que deje su lugar a un tipo de «verdad definitiva»; ésta era la tesis ingenua del historicismo objetivista. Consistía en olvidar que la convicción que pierde su puesto y la verdad que la denuncia y se instala en el lugar dejado vacío son cada una miembros de una cadena ininterrumpida de acontecimientos. El «antiguo» prejuicio no es puesto simplemente en un rincón. En realidad tendrá un papel importante que desempeñar enseguida aunque diferente del que hasta entonces estaba todavía implícito. Es preciso decir también que el prejucio denun-

ciado no puede desempeñar su nuevo papel más que explotado al máximo. Si es difícil reemplazar una convicción, denunciarla como prejuicio, es porque precisamente quien reclama su puesto no puede presentar sus cartas credenciales en tanto que la convicción atacada no esté ella misma desenmascarada y denunciada como prejuicio. Toda «nueva» posición que la reemplace como otra, continúa teniendo necesidad de la «antigua», pues ella no puede por sí misma explicitarse mientras que no sepa *en* qué, no *por* qué, oponerse.

Se ve que hay allí relaciones dialécticas entre lo «antiguo» y lo «nuevo», entre el prejuicio formando orgánicamente parte de mi sistema particular de convicciones o de opiniones, es decir, el prejuicio implícito, y el nuevo elemento que le denuncia, es decir, el elemento extraño que provoca mi sistema o uno de sus elementos. De igual manera sucede entre la opinión «mía» *a punto de* perder su fuerza de persuasión implícita desplegándose como prejuicio, y el elemento nuevo que por un instante está todavía en el exterior de mi sistema de opiniones (pero que está *a punto de* llegar a ser «mío» desplegándose como verdaderamente «otro» que la opinión anteriormente «mía»). En otros términos, hay relaciones dialécticas entre el «mío» inauténtico y el «mío» auténtico, es decir, entre lo prejuzgado implícito que está a punto de denunciarse como prejuicio (o todavía entre lo mío a punto de llegar a ser auténtico por la nueva aportación hermenéutica que lo había provocado) y la aportación hermenéutica misma (la aportación a punto de entrar en mi sistema de opiniones y de convicciones —de llegar a ser «mía»—), es decir, la aportación que entra allí por la oposición que manifiesta en el prejuicio denunciado y se desvela por esta oposición *como extrañamente «otro»*. El mediador universal de esta dialéctica es la *interrogación*. Denunciar una opinión como pre-

juicio y desvelar en la aportación hermenéutica lo verdaderamente diferente, hacer de lo «mío» implícito un «mío» auténtico, de lo «otro» inasimilable un «otro» *verdaderamente* «otro» y, por consiguiente, asimilable, es cada vez una posibilidad que se ha dejado abierta, una nueva posibilidad que se desvela por la interrogación.

El historicismo objetivista es *ingenuo* porque no va nunca hasta el fin de sus reflexiones; se fía ciegamente en las presunciones de su método, olvida totalmente una historicidad que es también «suya». Una conciencia histórica, que se ha propuesto la tarea de ser verdaderamente concreta, debe considerarse *ya ella misma* como fenómeno esencialmente histórico. Sin embargo, *definir* o *plantear* la conciencia como conciencia histórica es algo puramente verbal en tanto que la conciencia histórica no esté *realizada*; es decir, que es preciso interrrogar, e interrogar radicalmente. Hay una idea de «objeto histórico» que es simplemente el correlato ingenuo del pensamiento histórico objetivista. Para el historicismo objetivista, la historicidad del objeto es una ilusión que hay que vencer: más allá de las ilusiones, el objeto «verdadero» no es histórico. Expresado de otra forma: para el historicismo objetivista, el «objeto histórico» es una mezcla de lo «en sí» y del «para nosotros», una mezca del «objeto verdadero ahistórico» y de nuestras ilusiones históricas. La interrogación radical denuncia la idea del «objeto histórico» así caracterizado como una construcción del pensamiento objetivista, motivado —digo bien: *motivado*; es una motivación implícita— por la historicidad *originaria* del conocimiento y del objeto histórico que tienen afinidades. El concepto de «ilusiones históricas» era, por una parte, el resultado de una interpretación subjetivista o fenomenista de esta originariedad; el concepto de «objeto verdadero y ahistórico»,

por otra , era el resultado de una interpretación objetivista o naturalista; las dos interpretaciones son solidarias: se completan mutuamente.

No sólo el concepto sino también la expresión «objeto histórico» me parece inservible. Lo que queremos designar por ello no es un objeto, sino una unidad del «mío» y del «otro». Llamo de nuevo la atención sobre aquello en que ya he insistido varias veces: toda comprensión hermenéutica comienza y acaba por la «cosa misma». Pero, por una parte, es preciso guardarse aquí del desconocimiento del papel de la distancia temporal que está entre el comenzar y el concluir, y, por otra, operar una objetivación idealizante sobre la cosa misma, tal como hace el historicismo objetivista. La desespacialización de la distancia temporal y la desidealización de la «cosa misma» nos conducen entonces a comprender cómo es posible conocer en el «objeto histórico» *el verdadero «otro» frente a las convicciones y opiniones «mías»*, es decir, cómo es posible conocer *los dos*. Es, pues, verdadero afirmar que el objeto histórico en el sentido auténtico del término no es un «objeto», sino la unidad del uno y del otro. Es la relación, es decir, la afinidad por la cual se manifiestan los dos: la realidad histórica, de una parte, y la realidad de la comprensión histórica, por otra. Esta unidad es la historicidad original donde se manifiestan de una manera «afín» el conocimiento y el objeto histórico. Un objeto que nos alcanza por la historia que no es sólo un objeto que se divise a lo lejos, sino este centro en el que aparece el *estar siendo efectivo* de la historia y el *estar siendo efectivo* de la conciencia histórica.

Diría, pues, que la exigencia de la hermenéutica de pensar la realidad histórica propiamente dicha nos viene de aquello que llamo *el principio de la productividad histórica*. Comprender es operar una medición

entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica[23].

[23] Las implicaciones sistemáticas de una hermenéutica efectivamente histórica tal como acaba de ser esbozada y la posición clave que aquí recobra el fenómeno del lenguaje han sido aclaradas en la tercera parte (pp. 361-465) de mi libro *Wahrheit und Methode*, 1960.

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y ENSAYO
Dirigida por Manuel Garrido

Austin, J. L.: *Sentido y percepción.*
Bechtel, W.: *Filosofía de la mente.* Una panorámica para la ciencia cognitiva.
Boden, M.: *Inteligencia artificial y hombre natural.*
Bottomore, T.; Harris, L.; Kiernan, V. G.; Miliband, R.; con la colaboración de Kolakowski, L.: *Diccionario del pensamiento marxista.*
Brown, H. I.: *La nueva filosofía de la ciencia* (2.ª ed.).
Bunge, M.: *El problema mente-cerebro* (2.ª ed.).
Cruz, M.: *Individuo, modernidad, historia.*
Chisholm, R. M.: *Teoría del conocimiento.*
Dampier, W. C.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (2.ª ed.).
Díaz, E.: *Revisión de Unamuno.* Análisis crítico de su pensamiento político.
Eccles, J. C.: *La psique humana.*
Edelman, B.: *La práctica ideológica del Derecho.*
Fann, K. T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (2.ª ed.).
Fernandez, D.: *El rapto de Ganimedes.*
Ferrater Mora, J., y otros: *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970).*
Feyerabend, P.: *Tratado contra el método* (2.ª ed.).
García Suárez, A.: *La lógica de la experiencia.*
Garrido, M.: *Lógica simbólica* (2.ª ed.).
Gómez García, P.,: *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.*
Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales* (2.ª ed.).
Habermas, J.: *Teoría y praxis* (2.ª ed.).
Hierro, J. S.-P.: *Problemas del análisis del lenguaje moral.*
Hintikka, J.: *Lógica, juegos de lenguaje e información.*
Lakatos, I., y otros: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (2.ª ed.).
Lindsay, P. H., y Norman, D. A.: *Introducción a la psicología cognitiva* (2.ª ed.).
Lorenzo, J. de: *El método axiomático y sus creencias.*
Lorenzo, J. de: *Introducción al estilo matemático.*
Mates, B.: *Lógica matemática elemental.*
McCarthy, Th.: *Ideales e ilusiones.* Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea.
McCarthy, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (2.ª ed.).
McCorduck, P.: *Máquinas que piensan.* Una incursión personal en la historia y las perspectivas de la inteligencia artificial.
Popper, K. R.: *Búsqueda sin término.* Una autobiografía intelectual.
Popper, K. R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. I.
Popper, K. R.: *El universo abierto.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. II.
Popper, K. R.: *Teoría cuántica y el cisma en física.* Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica,* vol. III (2.ª ed.).
Putnam, H.: *Razón, verdad e historia.*
Quine, W. V.: *La relatividad ontológica y otros ensayos.*

Rescher, N.: *La primacía en la práctica.*
Rivadulla, S.: *Filosofía actual de la ciencia.*
Robinet, A.: *Mitología, filosofía y cibernética.* El autómata y el pensamiento.
Rodríguez Paniagua, J. M.: *¿Derecho natural o axiología jurídica?*
Sahakian, W. S.: *Historia y sistemas de la psicología.*
Searle, J. R.: *Intencionalidad.* Un ensayo en la filosofía de la mente.
Smart, J. J. C.: *Nuestro lugar en el universo.* Un enfoque metafísico.
Strawson, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos.*
Suzuki, D., y Knudtson, P.: *GenÉtica.* Conflicto entre la ingeniería genética y los valores humanos.
Valdés Villanueva, L. M. (ed.): *La búsqueda del significado.* Lecturas de filosofía del lenguaje.
Vargas Machuca, R.: *El poder moral de la razón.* La filosofía de Gramsci.
Veldman, D. J.: *Programación de computadoras en ciencias de la conducta.*
Villacañas, J. L.: *Racionalidad crítica.* Introducción a la filosofía de Kant.
Wellman, C.: *Morales y éticas.*

El presente texto reúne las conferencias que Hans-Georg Gadamer dio en Lovaina en 1957. En aquel año ya tenía elaborado el borrador de *Verdad y Método*; de ahí que supongan una anticipada síntesis de esta importante obra de la filosofía contemporánea. Con este texto la hermenéutica filosófica se ofrece como la transformación que precisaba la fenomenología para ser una respuesta histórica, epistemológica y ética a la *Crisis de las Ciencias Europeas*. Respuesta con la que dar cuenta y razón de la racionalidad que exigen las ciencias humanas.

Quienes aún se preguntan por el tipo de racionalidad que puede responder a los desafíos de la era tecnológica tienen entre sus manos un texto breve y básico. En él se analizan las relaciones entre la experiencia histórica y el conocimiento ético, en diálogo con Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y, sobre todo, Aristóteles. Estas lecturas aportarán las claves fundamentales para la clarificación de una propuesta ética como la hermenéutica que pretende desmarcarse del relativismo y del dogmatismo moral.

Creative Commons

Cuadernos de Filosofía y Ensayo

ISBN 978-84-309-4611-2

9 788430 946112

tecnos

http://www.tecnos.es/

1217512